Fahmi Salim, M.A.

Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum LIBERAL

"Saya pribadi betul-betul telah mendapatkan banyak sekali pencerahan dari tesis tersebut yang melebihi karya-karya akademis lain di tingkat S-2 dan S-3 yang pernah saya bimbing dan ujikan selama ini."

PROF. DR. 'ABDUL HAYY AL-FARMAWI

Guru Besar Ilmu Tafsir pada Fakultas Ushuluddin-Universitas Al-Azhar, Kairo

Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum LIBERAL

"Di kalangan Nahdliyin, konsep tafsir Hermeneutika secara resmi ditolak dalam forum tertinggi Muktamar NU di Boyolali th.2005 karena dinilai tidak sesuai dengan 'Qawa'id Tafsir', sehingga hemat saya karya ilmiah Fahmi Salim ini dapat memberikan eksposisi yang lebih mendalam dengan hujjah-hujjah kuat mengapa paradigma liberal dalam studi Al-Qur'an dan piranti model Hermeneutika harus ditolak."

DR. KH. MA'RUF AMIN, *Ketua MUI dan Tokoh senior ulama NU*

"Hanya sedikit cendekiawan Muslim yang memahami konsep dan teori filsafat interpretasi hermeneutika beserta *worldview* di baliknya. Dan dari yang sedikit memahami belum ada yang bersikap kritis dan analitis apalagi dapat mengaitkannya secara konseptual dengan ilmu Tafsir dan Ta'wil. Yang ada hanya sekadar deskripsi, apresiasi dan adopsi bulat-bulat tanpa proses epistemologi yang valid, sehingga malah berseberangan dengan tradisi Tafsir dan Ta'wil. Tulisan Fahmi Salim ini memberi bekal positif bagi mahasiswa maupun dosen bidang Studi Al-Qur'an dalam bersikap kritis di era yang dihegemoni oleh paham relativisme dan dekonstruksionisme ini."

DR.HAMID FAHMY ZARKASYI, *Direktur INSISTS*

"Al-Qur'an adalah Kalamullah. Cara membaca dan menafsirkan Kalamullah jelas berbeda dengan metode hermeneutika yang memang dikhususkan untuk teks-teks karya manusia. Penggunaan metode hermeneutika untuk Al-Qur'an jelas mengacaukan dan merusak Ilmu Tafsir Al-Qur'an. Tesis Fahmi Salim di al-Azhar Kairo ini hadir tepat waktu, ketika wabah hermeneutika mulai melanda dunia Perguruan Tinggi Islam."

DR. ADIAN HUSAINI, *Ketua Dewan Dakwah Islam Indonesia*

"Di tengah maraknya diskursus Al-Qur'an kontemporer yang cenderung menjauh dari tradisi keilmuan Islam, buku yang ditulis saudara Fahmi Salim ini layak menjadi bacaan alternatif."

DR. MUCHLIS HANAFI

Manager Program Pusat Studi Al-Qur'an [PSQ] Jakarta. Kepala Bidang Pengkajian Al-Qur'an Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Balitbang Kemenag RI

ISBN 978-979-99281-4-6

Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum LIBERAL

Fahmi Salim

KELOMPOK GEMA INSANI
Jakarta, 2010

Daftar Isi

Testimoni Tim Pembimbing dan Penguji Tesis

هذه الرسالة في الحقيقة جديدة على قسم التفسير بكلية أصول الدين بل هي
جديدة على جامعة الأزهر الشريف ولا أبالغ إن قلت إنها جديدة كل الجد
على الكليات التي تهتم بالقرآ وعلومه وتفسيره. ويشهد الله أني أفدت من هذه
الرسالة إفادة لم أفدها من رسالة بمثلها قط سواء أشرفت عليها أو ناقشتها,
وأفدت منها إفادات كثيرة فجزى الله عن الطالب خير الجزاء

"Tesis sdr. Fahmi Salim ini adalah yang pertama kali ditulis dan dipertahankan di Universitas Al-Azhar yang dikenal sebagai kiblat ilmu-ilmu keislaman di dunia Islam.

Saya pribadi betul-betul telah mendapatkan banyak sekali pencerahan dari tesis tersebut yang melebihi karya-karya akademis lain di tingkat S-2 dan S-3 yang pernah saya bimbing dan ujikan selama ini."

Prof. Dr. Abdul Hayy Al-Farmawi, Guru Besar Ilmu Tafsir pada Fakultas Ushuluddin-Universitas Al-Azhar, Kairo

إن تطبي... الهرمنيوطيقا في درس القرآن يراد بها عزل النص
القرآني عن قدسية مصدره الإلهي هناك الهوامش الممتازة في الرسالة من الواجب
عليها أن تكون من صلب الرسالة للدفاع عن القضايا القرآنية في مواجهة
شبهات الليبراليين من أمثال نصر أبو زيد, حيث أرى
أن الأمة الإسلامية كلها بحاجة ماسة لهذ الفكر الواعي المتمثل في عملك
وجهودك لنقض النزعة الليبرالية في الدراسات القرآنية

"Aplikasi Hermeneutika untuk Al-Qur'an sejatinya ingin mengisolasi teks Al-Qur'an dari sakralitas sumbernya yaitu Allah SWT. Banyak catatan-catatan kaki dalam (naskah) asli tesis ini yang sangat baik dan penting, yang sudah semestinya menjadi isi pokok tesis untuk membantah pandangan-pandangan kaum liberal seperti Abu Zayd. Sehingga hemat saya, umat Islam di Indonesia dan dunia pada umumnya amat membutuhkan pemikiran yang cerdas dan orisinil untuk menolak paradigma liberal dalam studi Al-Qur'an seperti yang ditulis oleh sdr. Fahmi Salim."

Prof. Dr. Ali Hasan Sulaiman, Guru Besar Ilmu Tafsir pada Fakultas Dirasat Islamiyyah-Universitas Al-Azhar, Kairo

Pengantar Penerbit

PEMIKIRAN-pemikiran liberal, sekuler, dan berbagai nama lainnya yang berasal dari Barat telah merasuki banyak kepala umat Islam. Paradigma yang berkembang dalam pemikiran sebagian besar umat Muslim di dunia ini pun bergeser. Unsur-unsur kesucian Al-Qur'an seperti luntur di mata mereka.

Semua itu bersumber dari derasnya buku-buku pemikiran yang mengupas Al-Qur'an dengan studi-studi berdasarkan ilmu-ilmu dari negara Barat. Apalagi berbagai seminar dan acara-acara lain diadakan untuk memenuhi "target operasi" para "budak" pemikiran Barat ini. Dengan banyak tokoh mereka yang tampil, mereka seakan menantang para cendekiawan Islam yang masih suci pemikirannya.

Merespons fenomena inilah Fahmi Salim membuat sebuah karya ilmiah yang dia pertahankan di salah satu tempat pusat kajian Islam di dunia, Mesir. Karyanya ini mendapat penilaian yang luar biasa (*Mumtaz*). Selain itu, disematkan pula predikat tambahan *"Tawshiyah bi Thab'iha wa Tabaduliha bayna Al-Jami'at"* (Rekomendasi untuk Dicetak dan Pertukaran antar Universitas). Suatu prestasi mengagumkan bagi anak Indonesia.

Prestasi inilah yang kami respons dengan menerbitkannya ke dalam bahasa Indonesia—karya aslinya berupa bahasa Arab. Sungguh suatu prestasi tersendiri bagi kami dapat menerbitkan suatu karya yang dinilai luar biasa oleh para dosen Al-Azhar—salah satu pusat kajian Islam di dunia. Kami berharap Anda pun menikmatinya dan mendapatkan ilmu darinya, itu akan menjadi prestasi tambahan bagi kami.

Wallahu a'lam bish-shawwab.

Pengantar Penulis

PUJI syukur ke hadirat Allah SWT yang telah memberikan berbagai anugerah dan nikmat-Nya kepada penulis dan sidang pembaca sekalian. Shalawat dan salam semoga terus menerus dilimpahkan kepada junjungan Nabi Muhammad saw..

Buku yang ada di hadapan sidang pembaca ini diangkat dari tesis penulis untuk meraih gelar Magister dari Fakultas Ushuludin Jurusan Tafsir, Universitas al-Azhar Kairo pada tahun 2007 silam. Ada apa dengan 'Hermeneutika'? Setelah ditelusuri, ternyata filsafat pemahaman teks ala Barat inilah yang menjadi "alat buldoser" paling efektif yang berada di belakang upaya sekularisasi dan liberalisasi masyarakat Muslim yang terjadi secara masif. Di tangan para pengasong sekularisme dan liberalisme, metode hermeneutika untuk mengkaji Al-Qur'an ini ingin menggusur dan mengkooptasi ajaran-ajaran Islam yang baku dan permanen (*tsawabit*), agar *compatible* dengan pandangan hidup (*worldview*) dan nilai-nilai modernitas Barat sekuler yang ingin disemaikan ke tengah-tengah umat Islam.

Tema ini telah menarik perhatian penulis semenjak digelindingkannya suatu upaya sistematis untuk meliberalkan kurikulum

'Islamic Studies' di perguruan-perguruan tinggi Islam di Indonesia. Semenjak langkah strategis itu diluncurkan di era kepemimpinan Munawir Syadzali di Departemen Agama dan Harun Nasution di IAIN Jakarta tahun 1980-an, sederet nama para penganjur dan pengaplikasi hermeneutika untuk studi Islam tiba-tiba menjadi 'superstar' dalam kajian Islam di Perguruan Tinggi Islam Indonesia. Sebut saja misalnya: Hassan Hanafi (hermeneutika-fenomenologi), Nasr Hamid Abu Zayd (hermeneutika sastra kritis), Mohammad Arkoun (hermeneutika-antropologi nalar Islam), Fazlur Rahman (hermeneutika *double movement*), Fatima Mernissi-Riffat Hassan-Amina A. Wadud (hermeneutika gender), Muhammad Syahrur (hermeneutika linguistik fiqih perempuan), dan lain-lain yang cukup sukses membius mahasiswa dan para dosen di lingkungan Perguruan Tinggi Islam di Indonesia baik negeri maupun swasta, hingga kini.

Bahkan beberapa tahun silam dengan munculnya *Counter Legal Draft* (CLD) Kompilasi Hukum Islam yang merombak dan melucuti banyak hal aspek-aspek yang *qath'i* dalam sistem hukum Islam, meski telah ditolak dan digagalkan, telah mengindikasikan suatu upaya serius untuk menjadikan produk tafsir hukum ala hermeneutika ini sebagai produk hukum Islam positif yang mengikat seluruh umat Islam di tanah air. Itulah salah satu dampak terburuk dari tafsir model hermeneutika ini yang berkaitan dengan hajat hidup umat Islam Indonesia dalam soal pernikahan, perceraian, pembagian harta waris, pengasuhan anak, dan lain-lain.

Dewasa ini, gagasan dan tuntutan untuk melakukan pembacaan sekaligus pemaknaan ulang teks-teks primer agama Islam disuarakan dengan lantang. Tujuannya adalah agar teks-teks primer Islam, yang telah menjadi pedoman dan panduan lebih dari 1 miliar umat Islam, dapat ditundukkan untuk mengikuti irama nilai-nilai modernitas sekuler yang didiktekan dalam berbagai bidang. Seruan itu disuarakan serempak oleh para pemikir

modernis muslim baik di Timur-Tengah maupun di belahan lain dunia Islam, termasuk Indonesia. Berbagai seminar, *workshop* dan penerbitan buku hasil kajian dan penelitian digiatkan secara efektif untuk mengampanyekan betapa mendesaknya "pembacaan kritis" dan "pemaknaan baru" teks-teks Al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Berbagai produk olahan isu-isu pemikiran yang diimpor dari Barat seperti sekularisme, liberalisme, pluralisme agama, dan pengarusutamaan gender telah menjadi menu sajian yang lezat untuk dihidangkan kepada komunitas Muslim.

Kita patut curiga dan bertanya: apakah tidak sebaiknya upaya pembacaan dan pemaknaan ulang wacana agama itu diarahkan sebagai pembaruan metode dakwah Islam dan revitalisasi sarana-sarana pendukungnya di era kontemporer ini, sesuai dengan perkembangan zaman? Kita sangat memerlukan pemikiran segar dan cemerlang untuk mendakwahkan prinsip-prinsip dan pandangan hidup Islam dengan metode yang cocok dengan kemajuan zaman. Jika ini yang terjadi, maka kita dengan senang hati menyambut seruan itu.

Namun yang terjadi adalah mengkaji ulang bahkan sampai pada taraf mengubah prinsip dan pokok-pokok agama dengan dalih keluar dari kungkungan ideologis nash-nash Al-Qur'an dan Sunnah, membatalkan absolusitas nash Al-Qur'an dengan analisa historisitas teks atau relativisme teks, juga di bagian lain ingin melakukan studi kritik literatur dan sejarah seperti yang dipraktikkan kalangan liberal Yahudi dan Kristen atas Bibel sejak 3 abad silam, atau bahkan dengan memunculkan pandangan bahwa nash Al-Qur'an dan Sunnah telah *out of date* dan hanya menghalangi proses integrasi umat Islam dengan nilai-nilai globalisasi kontemporer. Jika benar ini yang terjadi di lapangan pemikiran, maka logika semacam ini ditolak mentah-mentah, baik keseluruhan maupun rinciannya.

Terdapat sekian banyak bahaya tersembunyi di balik seruan di atas. Yang penting di antaranya berujung kepada pelumeran

dan peluruhan inti dan pokok dinul Islam serta melarikan diri dari kewajiban-kewajibannya. Padahal salah satu tujuan Islam yang mulia adalah terbentuknya umat yang kokoh kuat dalam setiap segi kehidupannya, terutama dalam bidang pandangan hidup yang pasti, barometer aqidah, syariah, dan akhlak yang jelas dan tidak tergerus oleh perubahan zaman yang silih berganti.

Beberapa faktor di atas itulah yang telah mendorong penulis untuk mengkaji dasar-dasarnya, menelusuri akar sejarah hermeneutika hingga diterapkan untuk mengganti metodologi tafsir dan takwil Al-Qur'an yang khas dalam tradisi keilmuan Islam. Selain tentu saja menelisik isu-isu paling mendasar dan krusial secara analitis-kritis di dalam buku ini.

Penulis juga memandang suatu agenda yang mendesak di kalangan cendekiawan muslim agar mengkaji secara kritis asal-usul dan perkembangan metodologi pemahaman terhadap sumber-sumber agama Islam yang kini dipaksakan oleh Barat untuk suatu proyek hegemoni dan kolonialisme pemikiran di dunia Islam. Imbasnya tentu saja akan merasuki pendidikan tinggi Islam, sebagai *center of exellence,* yang diproyeksikan untuk melahirkan sarjana-sarjana agama Islam, namun minus kebanggaan dan penguasaan terhadap perbendaharaan intelektual yang telah mengakar sepanjang kurun perjalanan Islam sebagai agama sekaligus peradaban. Memang di lingkungan Universitas al-Azhar Mesir, sebagai kiblat ilmu-ilmu keislaman di dunia, tradisi tahqiq (studi *editing*-filologi naskah klasik) dan penelitian tentang studi kritik tafsir Al-Qur'an (*ad-Dakhil fi al-Tafsir*)--terutama naskah-naskah tafsir klasik yang tak jarang terdapat bias *Israiliyyat* dan pendapat-pendapat aneh yang menyalahi kode etik ilmiah, kebahasaan, maupun riwayat hadits dhaif dan palsu--, telah tumbuh subur dan mengesankan. Namun penelitian tentang tantangan-tantangan keilmuan Barat kontemporer terhadap khazanah tafsir Al-Qur'an dan juga metodologi studi Al-Qur'an yang kini gencar diupayakan berorientasi sekuler-liberal, belum banyak yang melakukannya.

Semoga buku yang kini ada di tangan pembaca dapat memenuhi hasrat keilmuan tersebut dan mampu menjadi karya pionir untuk menjawab tantangan paradigma sekuler-liberal dalam kajian-kajian Al-Qur'an.

Terakhir, ucapan terima kasih yang tulus tidak terhingga kepada 2 orang guru besar bidang tafsir dan ilmu Al-Qur'an di Universitas Al-Azhar yaitu: pertama, Prof. Dr. 'Abdul Hayyi al-Farmawi, yang saya banyak berutang budi kepadanya. Sebagai ilmuwan dan aktifis 'Ikhwanul Muslimin', beliau sering menuai kekaguman dan membuat muridnya menangis saat mendengar ketegarannya meringkuk dalam penjara rezim Mesir. Yang kedua, Prof. Dr. Abdul Badi' Abu Hasyim yang telah bersedia menggantikan posisi Prof. Dr. Ibrahim Khalifa di akhir penulisan tesis ini. Beliau adalah ilmuwan dan sosok da'i yang menjadi panutan di kalangan 'Jam'iyyah Syar'iyyah' Mesir. Semoga Allah SWT mencurahkan kepada keduanya anugerah dan kenikmatan sehat afiat dan keselamatan dalam memikul amanah dakwah Islam ini. Keduanya adalah pembimbing tesis ini.

Tak lupa penulis harus berterima kasih pula kepada Prof. Dr. Ali Hasan Sulaiman yang telah bersedia membaca dan menguji kualitas ilmiah tesis ini dengan saksama dan penuh tanggung jawab. Juga kepada Prof. Dr. Salim Abdul Kholiq Abdul Hamid, dosen muda yang baru saja meraih pangkat guru besar tafsir. Awalnya beliau meragukan penguasaan penulis atas tema yang cukup pelik ini. Namun, sedikit demi sedikit, kesan itu terhapus jua saat sidang pengujian tesis ini dilaksanakan, yang mana beliau banyak memberikan masukan dan arahan bagi kesempurnaan tesis ini.

Terima kasih dan ungkapan ketulusan juga harus disampaikan, yang mana buku ini menjadi amal jariyah pendidikan mereka, khusus kepada ayah-bunda kami yang telah dipanggil oleh Allah SWT sebelum dapat memetik buah pendidikan yang mereka berdua tanamkan ke dalam diri penulis. Ibunda kami, Hj. Yatmi

Salim, berpulang ke Rahmatullah pada hari Jum'at 3 Rajab 1427 H/28 Juli 2006. Kepulangannya yang begitu cepat sangat memukul perasaan penulis. Ayahanda kami, H. Salim Zubair, menyusul ibunda pulang ke pangkuan Ilahi pada hari Ahad 14 Shafar 1428 H/4 Maret 2007. Mereka berdua selaku sosok pendakwah Islam, inilah sumber inspirasi yang tak pernah kering dalam kehidupan penulis.

Demikian pula kepada para *masyayikh wabil khusus* K.H. Irfan Hilmi (pengasuh Pon-Pes Darussalam, Ciamis) dan K.H. Abdul Razaq Shafawi (pengasuh Pon-Pes Al-Muayyad, Solo), *asatidz*, rekan-rekan kolega seperjuangan di kampus Al-Azhar Mesir, dan juga kepada rekan-rekan peneliti INSIST, untuk menyebut di antaranya: Dr. Hamid Fahmi Zarkasyi, Dr. Adian Husaini, Dr. Syamsuddin Arif, Adnin Armas, MA, serta kakandaku Ir. Narullah Salim, MSc, saya mengucapkan terima kasih atas perhatian dan *support* mereka selama ini kepada penulis. Secara khusus pula saya ingin berterima kasih kepada K.H. Ma'ruf Amin, Ketua MUI Pusat dan tokoh ulama senior NU, atas masukan dan diskusi-diskusi yang mencerahkan seputar problem keumatan terkini. Terima kasih pula kepada pihak Penerbit Perspektif (kelompok Gema Insani) yang telah bersedia menerbitkan naskah ini. Tanpanya usaha untuk menyebarluaskan ide-ide penulis untuk membongkar dan membendung orientasi sekuler-liberal dalam studi Al-Qur'an, tentu akan sulit diakses oleh khalayak muslim dan para pemerhati studi Islam di tanah air. Semoga Allah SWT membalas jasa dan amal baik mereka semua.

Akhirnya tak ada gading yang tak retak, oleh sebab itu penulis menanti saran dan kritik konstruktif dari sidang pembaca untuk kesempurnaan buku ini pada edisi mendatang. Hanya kepada Allah SWT jualah penulis kembalikan semua urusan. Segala puji bagi-Nya, Rabb seru sekalian alam dan shalawat salam semoga terus dilimpahkan kepada kekasih-Nya, Nabi Muhammad saw. bersama para keluarga, sahabat, *tabi'in*, dan ulama *rabbaniyyin* beserta pengikutnya hingga akhir zaman. •

BAB I

Studi Kritis Komparatif Antara Takwil dan Hermeneutika

A. Pengertian Takwil dalam Tradisi Keilmuan Islam

Riset ini akan mengkaji perbandingan antara *takwil* dan *hermeneutika* serta kecocokan dan perbedaan keduanya–terutama di bidang penerapannya dalam studi Al-Qur'an. Sudah sewajarnya, yang akan menjadi karakter pembahasan pertama ini adalah pengertian takwil dalam tradisi keilmuan Islam. Ia akan mengarah pada dua disiplin penting dalam proses pemahaman teks-teks Al-Qur'an. Dua disiplin tersebut adalah *ushul fiqh* dan *ulum Al-Qur'an.*

Karena itu, pembahasan pertama ini akan mencakup poin-poin berikut.

- Poin pertama: definisi etimologis takwil.
- Poin kedua: terminologi takwil dalam perspektif ulama ushul fiqh.
- Poin ketiga: terminologi takwil dalam perspektif ulama Al-Qur'an.

1. Definisi Etimologis Takwil

Takwil secara etimologis, menurut sebagian pendapat, berasal dari akar kata al-*awl (alif-wawu-lam)* yang artinya kembali[1] dan menjadi, dikatakan, "Minuman itu telah dimasak hingga menjadi berukuran sekian." Fi`il itu sama menggunakan wazannya *Qâla*[2], yang maksudnya adalah kembali. Sedangkan perkataan Arab *awwaltuhu* berarti mengembalikannya, huruf *waw* dari kata *a – w - l* ditasydid untuk mengubah kata kerja agar menjadi *muta`addi* (memiliki objek)[3]; termasuk yang menggunakan arti ini adalah kalimat al-*ma`âl* yang berarti tempat kembali dan tempat menjadi. Sementara pendapat lain mengatakan bahwa *takwil* diambil dari kata al-*iyâlah* atau al-*iyâl* yang berarti siasat, sehingga dapat dikatakan, "Seorang pemimpin menyiasati rakyatnya." Termasuk dalam wazannya *Qâla,* bentuk masdarnya adalah *iyâlatan wa iyâlan,* maksudnya adalah menyiasati dan memperbaiki pengabdian kepada mereka.[4] Inilah penggunaan kata *takwil* dari segi etimologis.

Apabila *tafsir* secara etimologis adalah "penjelasan" atas sesuatu—apa pun itu—baik karena makna lafazhnya tidak jelas maupun karena alasan lain[5], maka hubungan antara makna etimologis yang ditunjukkan oleh kata *tafsir* dan antara salah satu

---

1 Lihat al-*Itqân Fî `Ulûm Al-Qur`an* (Kairo: Dar al-Hadîts, 2004) Editing: Ahmad Ali, vol. 2/ 449.

2 Lihat kamus al-*Mukhtâr* dalam akar kata ini.

3 Tujuan pentasydidan bukan untuk menunjukkan arti banyak seperti yang diduga pengarang kitab al-*Burhân* (Imam az-Zarkasyi, *pen.*) bahwa tujuan diikutkan wazan *taf`îl* adalah untuk tujuan yang sama dalam *at-Tafsir.* Lihat al-*Burhân Fî Ulûm al-Qur`ân* Vol.2/164 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001). *Tasydid* tersebut berfaedah menjadikan fi`il *muta`addi,* dan bukan menunjukkan arti banyak, karena fi`il di sini (âla) - yang menggunakan makna *shâra* (menjadi) dan *raja`a* (kembali)- adalah fi`il yang lazim (tidak memiliki objek) seperti yang Anda lihat. Dan sudah lumrah bahwa mentasydid fi`il yang lazim akan menjadikan fi`il itu *muta`addi* (memiliki objek) bukan memperbanyak makna fi`il, lain halnya dalam masalah *at-Tafsir:* ketika asal kata fi`il *tafsir* yang tiga huruf adalah fi`il *muta`addi* dengan sendirinya –seperti yang Anda baru saja dengar- maka jelas tasydidnya untuk tujuan lain selain *ta`diyah,* yaitu memperbanyak maknanya, seperti yang sudah jelas. *Wallahu a`lam.*

4 Lihat kamus al-*Mukhtâr* dalam akar kata ini. Tentu tidak samar lagi bagi Anda bahwa bentuk *taf`îl* di sini adalah berfaedah memperbanyak makna sebab fi`il sudah *muta`addi* tanpa harus mengubahnya ikut wazan taf`âl, seperti yang Anda lihat.

5 Lihat *Qamus al-Muhîth* dalam akar kata ini.

makna *takwil*, yaitu kembali dan menjadi, adalah hubungan dua hal yang umum dan khusus dari salah satu arah. Sementara hubungan antara makna *tafsir* dan makna *takwil* yang lain, yaitu menyiasati, adalah hubungan umum dan khusus secara mutlak.

Penjelasan dari pernyataan yang pertama adalah sebagai berikut. Menjelaskan (*kasyf*) dan kembali (*rujû`*) dapat bertemu maknanya pada sebagian lafazh yang mana kembalinya lafazh itu kepada salah satu kemungkinan maknanya menjadi sebab jelasnya makna dan hilangnya kesamaran makna darinya. Sementara dalam makna kalimat yang kejelasan maknanya bukan disebabkan *kembali* atau *menjadi sesuatu*, maka di sini hanya ditemukan *kasyf* (menjelaskan) seperti air seni yang dapat digunakan mengidentifikasi penyakit pasien. Pada waktu yang sama hanya makna kembali (*rujû`*) dan menjadi (*tashyîr*) sajalah yang ditemukan dalam contoh perkataan, "Minuman itu telah dimasak sehingga menjadi berukuran sekian, sekian dan sebagainya", di mana kita dapat menemukan makna *kembali* dan *menjadi sesuatu*, tetapi tidak kita temukan arti kejelasan.

Adapun penjelasan dari pernyataan kedua di atas adalah sebagai berikut. Menjelaskan (*kasyf*) dan menyiasati (*siyâsah*) dapat berkumpul dalam segala hal yang mana permasalahannya menuntut usaha serius berupa siasat atau perhatian lebih—maka di sini jelas—terdapat makna menjelaskan (*kasyf*) suatu hal, sebagaimana menjelaskan kerumitan penunjukan sebuah lafazh terhadap suatu makna yang timbul karena siasat dan penjagaan yang baik darinya, seperti juga menjelaskan semua jenis bahaya dan kemaslahatan dari rakyat yang muncul karena siasatnya dan penjagaan yang baik darinya. Sementara dalam segala hal yang kejelasannya tidak membutuhkan siasat dan penjagaan yang baik, maka di situ makna menjelaskan (*kasyf*) sajalah yang akan ditemukan, sebagaimana sudah jelas.[6]

---

6 Dr. Ibrahim Khalifah, *Dirâsât Fî Manâhij al-Mufassirin, hlm.* 12.

2. Terminologi Takwil dalam Perspektif Ulama *Ushul Fiqh*

Ulama *ushul fiqh* menyebutkan sejumlah definisi *takwil,* antara lain yang disebutkan Imam al-Ghazali (450-505 H.). Di dalam kitabnya al-*Mustashfâ,* ia menulis, "Takwil adalah ungkapan dari sebuah kemungkinan makna yang dikuatkan oleh dalil sehingga menjadi lebih kuat secara *zhann* daripada makna yang ditunjukkan oleh zhahir kalimat. Seakan semua takwil adalah menjauhkan lafazh dari hakikatnya kepada makna majaz."[7]

Dari definisi Imam Ghazali ini jelas bahwa *takwil* dan *majaz* bertemu dalam satu makna, yaitu makna yang menggantikan zhahir lafazh-lafazh dan ungkapan-ungkapan. Jadi, takwil adalah mengalihkan perkataan dari zhahirnya kepada salah satu kemungkinan makna, sementara majaz adalah lafazh yang dilarikan dari makna asal peletakannya.

Definisi takwil versi al-Ghazali ini dapat dikritik dari dua arah.

Pertama, kritik yang disampaikan Imam asy-Syarbini, "Sesungguhnya kalimat yang ditakwil itu tidak mesti berupa majaz, sebab mungkin saja lafazh itu adalah lafazh ambigu (*musytarak*) yang mana salah satu dari makna-maknanya atau salah satu dari dua makna lafazh itu menjadi unggul *(rajih)* karena adanya dalil melebihi makna zhahir yang lain."[8] Kesimpulan kritik ini adalah takwil lebih umum daripada majaz, bukan sama persis seperti yang dapat disimpulkan dari definisi versi al-Ghazali.

Kedua, kritik yang disampaikan Imam al-Âmidi (w. 631 H) atas definisi versi al-Ghazali. Menurutnya, al-Ghazali hanya ingin mendefinisikan *takwil* yang benar. Kemudian al-Âmidi mengajukan definisinya, "*Takwil*—tanpa melihat benar atau tidaknya takwil itu—adalah mengarahkan lafazh kepada selain makna zhahir yang

---

7 Lihat *al-Mushtasfa min 'Ilmi al-Ushul* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2000), hlm. 196.

8 Lihat *Taqrîrât asy-Syarbini 'Alâ Syarh al-Mahalli* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), vol. 2/53.

didukung dengan kemungkinan." Sementara takwil yang diterima dan benar adalah mengarahkan lafazh kepada selain makna zhahir yang ditunjukkan, dan didukung oleh dalil yang menguatkannya.[9]

Pakar *ushul fiqh* lain yaitu Ibnu al-Hâjib (w 646 H) juga mendefinisikan takwil dengan definisi yang mirip definisi al-Ghazali. Dia mengatakan, "Takwil adalah mengarahkan makna zhahir kepada makna *muhtamal* (yang dimungkinkan) yang lebih lemah berdasarkan dalil yang menjadikannya kuat."[10] Definisi ini juga dapat dikritik dari sudut pandang kedua yang disebutkan sebagai kritik atas definisi al-Ghazali.

Sejauh ini definisi yang paling luas diterima dan komprehensif adalah yang dikemukakan Tajuddin ibnus-Subki (w 771 H) dalam kitabnya *Jam`u al-Jawâmi`* bahwa, "Takwil adalah mengalihkan makna lafazh zhahir. Bila mengalihkan kepada makna yang dimungkinkan yang lemah tapi berlandaskan dalil, maka itulah takwil yang benar. Namun, bila berdasarkan anggapan belaka, maka itu adalah takwil yang salah. Dan, bila tidak berlandaskan apa-apa, maka itu adalah main-main, bukan takwil."[11]

a. Ranah Takwil Menurut Ulama Ushul Fiqh

Sebagaimana dimaklumi dalam disiplin *Ushul Fiqh* bahwa pada prinsipnya, jenis lafazh yang dapat dimasuki takwil hanyalah lafazh zhahir. Maksudnya, jenis lafazh *nash* tidak mungkin ditakwil, inilah yang membedakan *nash*. Hal ini adalah pendapat mayoritas ulama *ushul fiqh*.

Inti suara mayoritas ulama *ushul fiqh* menjelaskan, "Lafazh adakalanya berupa *nash, zhahir, muawwal, musytarak,* atau *mujmal.*

---

9 Lihat *al-Ihkâm Fî Ushûl al-Ahkâm,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, tth), vol. 3/50.

10 Lihat *Mukhtasar al-Muntaha Ma`a Syarh al-'Adhud, vol.* 2/303; Ibnu al-Hâjib dalam al-*Muntahâ al-Ushuli,* vol. 2/168-18 (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1983).

11 Lihat *Matan Jam`u al-Jawâmi`* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2001) hlm. 54 dan *Syarh Jam`u al-Jawâmi`*, vol. 2/54.

Adapun *nash* dan zhahir sama-sama merupakan makna yang kuat, bedanya adalah lafazh *nash* sangat kuat hingga tidak memungkinkan munculnya makna lain, sementara zhahir juga kuat tapi masih terbuka kemungkinan untuk makna lain. Sedangkan lafazh *muawwal* adalah makna yang tidak kuat, bahkan lemah, tetapi tidak berdasarkan dalil yang satu karena bila berdasarkan dalil yang satu (maksudnya dalil yang memastikan untuk mengarahkannya kepada selain makna zhahir yang kuat), maka diharuskan lebih kuat daripada makna zhahir yang ditinggalkan menuju makna *muawwal*, agar makna *muawwal* dapat mendahului zhahir."

Imam asy-Syarbini berkata, "Tidak boleh meninggalkan makna zhahir lafazh yang telah jelas dengan sendirinya kepada makna zhahir yang sama-sama jelas kecuali berdasarkan dalil, jadi lafazh *muawwal* dapat menjadi lebih kuat karena dalil. Oleh karena itu, Imam al-Ghazali berkata, 'Makna *muawwal* adalah kemungkinan yang dikuatkan oleh dalil sehingga menjadi lebih kuat dibanding makna yang ditunjukkan oleh zhahir.'" [12]

Jadi, takwil tanpa berlandaskan dalil atau berlandaskan dalil tetapi lemah atau hanya seimbang (tidak kuat) adalah takwil yang salah, seperti yang akan kami jelaskan nanti dalam pembahasan ketentuan-ketentuan takwil dan syarat-syaratnya.

Apabila kita melihat bahwa yang dapat dimasuki oleh takwil hanyalah lafazh zhahir, maka kesimpulan yang dapat dikatakan di sini bahwa lafazh zhahir adalah lafazh yang menunjukkan kepada maknanya secara *zhanni* (dugaan kuat) namun masih terbuka terhadap makna lain tapi hanya dugaan yang lemah.[13] Jadi lafazh zhahir memiliki dua makna yang salah satunya adalah makna yang kuat.

12 *Taqrîrât asy-Syarbini 'Alâ Syarh al-Mahalli*, vol. 2/53.

13 *Syarh Jam'u al-Jawâmi'*, vol. 2/53.

- Kekuatan ini bisa diambil dari segi kebahasaan (*lughawiyyah*), seperti makna hewan buas yang ditunjukkan lafazh *al-asad* sebab makna hewan buas adalah makna hakiki, bukan kemungkinan makna lain seperti laki-laki pemberani misalnya, sebab ini adalah majaz.
- Bisa saja kekuatan ini diambil dari segi kebiasaan (*'urfiyyah*) seperti makna kotoran yang ditunjukkan oleh lafazh *al-ghâith,* karena kebiasaan memang digunakan untuk menunjukkan makna itu. Meskipun ada makna majaznya dengan hubungan tempat, berdampingan, tetapi makna kotoran sudah menjadi hakikat *`urfiyah*. Oleh karena itu, ia menjadi lebih kuat dari makna hakikat kebahasaannya yang tidak terpakai meskipun makna asal mulanya adalah tempat bumi yang tenang.
- Bisa juga kekuatan ini diambil dari segi keagamaan (*syar'iyyah*), seperti makna perkataan-perkataan dan perbuatan-perbuatan yang tertentu—seperti makna shalat dalam pengertian syara'—yang ditunjukkan oleh lafazh *ash-shalâh,* bukan makna hakikat lughawiyah-nya yaitu doa.[14]

Di sini ada hal yang patut digarisbawahi. Perkataan ulama *ushul fiqh* bahwa zhahir adalah makna yang kuat, tidaklah menafikan keharusan membawa lafazh kepada makna ini ketika tidak ada dalil yang menjauhkan darinya, sebab melarikan lafazh dari maknanya yang zhahir tanpa dalil adalah sia-sia. Pasalnya, menurut mereka, makna yang dimaksud mengandung makna yang lemah adalah jika dilihat dari akal belaka. Jika tidak, maka jelas makna yang lemah ini tidak dapat dijadikan makna lafazh zhahir sebab tidak ada dalil yang menjauhkannya dari makna yang kuat. Demikian yang disebutkan Imam asy-Syarbini dalam penjelasannya atas al-Bannani yang mengomentari al-Fanari dari kelompok ulama *ushul fiqh.*[15]

---

14 *Ibid., hlm.* 253.

15 Lihat *Taqrîrât asy-Syarbini 'Alâ Syarh al-Mahalli,* vol. 2/53.

Adapun yang saya maksud dengan zhahir dalam pembahasan ini adalah *"makna yang ditunjukkan lafazh nash yang dipahami atas dasar wacana Arab"* seperti yang pernah disampaikan Imam asy-Syatibi.[16] Konteks ini sama sekali tidak sesuai dengan istilah zhahir menurut pakar *ushul fiqih.* Sebab, zhahir menurut mereka adalah yang mengandung dua makna, salah satunya lebih jelas daripada yang lain, inilah yang menjadi anonim istilah *nash,* yaitu lafazh yang menunjukkan makna dengan sendirinya tanpa ada kemungkinan makna lain. Maka zhahir dalam pembahasan ini terkadang adalah zhahir dalam istilah mayoritas pakar *ushul fiqh,* dan terkadang *nash* dalam kesempatan lainnya.

b. Konsep Zhahir-Bathin dan Syarat-Syaratnya

Seperti yang sudah dijelaskan di atas bahwa yang kami maksud dengan istilah zhahir adalah "makna yang ditunjukkan lafazh *nash* yang dipahami atas dasar wacana Arab" seperti yang dikatakan Imam Abu Ishaq asy-Syatibi (w 790 H). Konsensus ulama telah menetapkan kewajiban menghormati makna-makna zhahir teks selama hal itu dimungkinkan serta untuk menerima *ta`lîl* dan takwil jika menjadi keniscayaan.

Akan tetapi, mungkin seseorang yang punya persepsi prematur akan mengatakan bahwa orang yang melihat kemungkinan-kemungkinan makna yang dikandung zhahir lafazh dari segi bahasa akan menemukan kemungkinan makna-makna yang saling bertentangan. Pasalnya, ketika dia tidak melihat lafazh dapat menunjukkan satu makna secara pasti dari sekian kemungkinan, maka dia boleh saja memilih makna sesuai seleranya. Inilah substansi yang dipropagandakan oleh "pembacaan takwil modern".

Namun, kerisauan ini dapat sirna ketika Anda mengetahui bahwa kebiasaan orang Arab adalah harus menggunakan lafazh sesuai dengan makna yang ditunjukkan secara aksioma, ini

---

16 Lihat al-*Muwâfaqât Fî Ushûl asy-Syariah,* (Beirut: Dâr Kutub al-Ilmiyah, 2003), vol. 3/287.

berdasarkan keharusan menggunakan makna yang kuat menurut nurani, yaitu lafazh selalu menetapi maknanya yang tertentu. Dan termasuk keharusan menggunakan keyakinan *(ilm)* adalah menggunakan makna yang kuat selama tidak ada dalil yang menjauhkannya kepada makna yang lain.[17]

Pendapat yang dikuatkan oleh Imam asy-Syatibi ini adalah pendapat yang ditetapkan para pakar dan otoritas dalam kitab-kitab *ushul fiqh.* Sementara pemasalahan bahwa 'dalil verbalis' dapat memberikan faedah keyakinan ketika didukung dalil-dalil yang saling menguatkan salah satu makna dengan jalan bermacam-macam dan dalil-dalil yang saling menguatkan satu sama lain,[18] maka itulah yang diikuti oleh ulama-ulama salaf.[19]

Berdasarkan penjelasan di atas, maka menggunakan makna yang zhahir dari setiap lafazh adalah wajib, sebab ia adalah argumentasi kuat karena maknanya bersifat aksiomatik secara kebahasaan selama tidak ada dalil-dalil atau tanda-tanda yang valid dan menjauhkan dari makna yang zhahir tersebut. Jadi tidak boleh ada pembuangan *(hadzf)* kalimat selama penyebutan masih mungkin, sebab ungkapan yang tidak membutuhkan kalimat yang dibuang adalah lebih utama—menurut logika orang-orang yang berakal—dibandingkan ungkapan yang masih membutuhkan sesuatu yang dibuang.

Menurut ulama, tidak ada ungkapan majaz selama hakikat masih mungkin, sebab tidak menggunakan makna zhahir yang masih mungkin adalah membuang dalil tanpa alasan apa pun. Jadi, menjadikan ungkapan mengandung kalimat yang dibuang sementara tanpa ada yang dibuang pun ungkapan sudah dapat dipahami; atau menjadikan ungkapan sebagai majaz sementara

---

17 Lihat Muhammad Salim Abu 'Ashi, *Maqâlatân Fî Takwîl,* (Kairo: Dâr al-Basair, 2003) hlm. 20.

18 Seperti yang disebutkan dalam kitab *Isyârat al-Marâm* karya al-Bayadhi (w 1098 H), *Abkâr al-Afkâr* karya al-Âmidi (w 631 H), *Syarh al-Maqâshid* karya as-Sa'd at-Taftâzani (w 791 H), dan *Syarh al-Mawaqif* karya as-Sayyid asy-Syarif al-Jurjani (w 816 H).

19 Lihat al-Bayadhi, *Isyarat al-Marâm,* hlm. 46.

menjadikannya hakikat masih mungkin, adalah membuang semua aturan pembicaraan dan makna perkataan secara keseluruhan. Karena setiap orang dapat mengira bahwa yang dikatakan atau yang disampaikan kepadanya adalah tidak dimaksudnya makna zhahir yang aksioma tapi ada kalimat yang dibuang atau dijauhkan dari makna hakikatnya kepada makna majaznya yang dikira-kirakan atau yang diberlakukan sesuai seleranya sendiri.

Bila demikian, maka fungsi bahasa akan hancur dan bahasa tidak dapat lagi menunjukkan makna apa-apa, kemudian pemahaman manusia pun akan rancu. Musibah ini sudah cukup kiranya menjadi pintu terbukanya takwil-takwil *batiniyah* klasik yang menyesatkan. Akan tetapi, jika ditemukan tanda atau dalil yang mengharuskan menjauhkan lafazh dari maknanya yang zhahir, maka makna zhahir itu harus ditinggalkan disebabkan dalil yang mengharuskan itu.

Kaidah pemikiran dan bahasa inilah yang dipegang para pakar bahasa dan ulama syariah selama berabad-abad, yaitu menggunakan lafazh pada makna zhahir yang aksiomatis. Sebab aksioma (*tabâdur*) adalah indikasi hakikat, dan tidak boleh menjauhkan lafazh (dari makna zhahirnya) kepada kemungkinan-kemungkinan makna apa pun kecuali setelah merujuk pada maksud "pengujar" kata yang telah membuat dalil yang memastikan maksudnya dan menolak kemungkinan arti lain.

Oleh karena itu, sejak lama Imam al-Qarafi (w 684 H) pernah menukil dari ulama ahli bahasa dan *ushul fiqh*, satu kaidah penting yang kini sangat berguna untuk mengurai benang kusut konsep Hermeneutika yang hendak dipaksakan untuk menafsiri Al-Qur'an, "Penggunaan (*isti'mal*) adalah atribut pengujar wacana, memahami (*haml*) adalah atribut pendengar, dan peletakan makna (*al-wadl'u*) terjadi sebelum keduanya."[20]

20 Lihat *Tanqîh al-Fushûl*, Editing: Thaha Abdur Raûf Sa`d, (Mesir: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah dan Beirut: Dâr al-Fikr, 1973) hlm. 20.

Jadi, ketika seorang pengujar (*mutakallim)* menggunakan sebuah lafazh tertentu, maka ia harus menggunakannya sesuai makna peletakan yang sudah dipahami dengan baik olehnya dan oleh lawan bicaranya (pendengar, *mukhathâb*). Apabila *mutakallim* menginginkan makna hakikat yang menjadi makna asal lafazh itu diletakkan, maka *mukhathâb* saat itu tidak boleh memahami perkataan *mutakallim* kecuali makna hakikat yang menjadi makna asal tersebut.

Begitu juga *mutakallim,* dia tidak diperbolehkan menggunakan lafazh dengan selain makna hakikatnya yang asli diletakkan untuk makna itu kecuali setelah memenuhi tiga syarat.

- *Pertama,* harus ada relasi yang kuat dan valid antara makna hakikat yang menjadi makna aslinya dan makna lain yang dikehendaki pengujar.
- *Kedua,* pengujar harus menyertakan dalil verbalis dari ungkapannya sendiri atau dalil kondisional yang jelas dan terang yang dapat menjelaskan secara gamblang maksud *mutakallim* dari perkataannya.
- *Ketiga,* harus ada nilai sastra atau hikmah yang melegalkan sang pengujar untuk menggunakan makna yang tidak asli tersebut, sebagai ganti penggunaan makna hakikat yang tanpa harus disyaratkan dua syarat pertama dalam mengungkapkan maksud perkataannya.

Jadi, ketika *mutakallim* keluar dari penggunaan hakikat, maka *mukhathâb* harus memperhatikan maksud *mutakallim,* yaitu dengan memahami perkataannya jauh dari makna hakikatnya kepada makna yang dimaksud *mutakallim* dengan bantuan syarat-syarat yang dapat membimbingnya kepada pemahaman ini. Konsekuensi pastinya adalah lawan bicara (pendengar, *mukhathâb)*—dalam keadaan seperti yang terakhir ini—tidak boleh memahami perkataan sang pengujar (*mutakallim)* melalui makna majaznya meskipun

sesuai pemahaman *mukhathâb* dengan dalih beragamnya majaz atau perkembangannya sesuai zaman dan tempat. Selain itu, dia juga dilarang memilah-milah dari sejumlah bentuk majaz, majaz yang sesuai pemahaman individual dan hawa nafsunya, tetapi dia wajib memperhatikan jenis majaz yang telah ditentukan *mutakallim* sebagai maksud dari perkataannya dengan bantuan syarat-syarat yang telah disebutkan di atas.

Bila ternyata *mukhathâb* keluar dari ketentuan yang telah kami sebutkan dalam dua kondisi di atas (menginginkan hakikat atau majaz), maka *mukhathâb* itu adalah orang yang dusta dan sengaja berdusta atas nama *mutakallim* apabila dia menyadarinya, atau dia adalah orang yang khilaf dan sesat dalam memahami maksud jika dia tidak menyadarinya.

Argumen statemen di atas dapat dijelaskan bahwa melawan makna-makna zhahir tanpa dalil, baik rasional maupun tekstual, adalah tidak patut didengarkan secara keilmuan yang kuat. Imam asy-Syatibi telah menyampaikan lima pandangan sebagai argumen mengenai hal ini. Berikut adalah ringkasan pentingnya[21].

1. Bahasa Arab adalah yang menerjemahkan tujuan-tujuan syara`. Di dalam bahasa Arab, hampir tidak ditemukan nash kecuali hanya sedikit sekali, dan seperti yang telah dijelaskan bahwa lafazh nash harus bersih dari kemungkinan-kemungkinan. Kondisi ini sangatlah jarang.
2. Seandainya boleh melawan kemungkinan-kemungkinan makna maka syariat tidak akan lagi memiliki dalil yang dijadikan pegangan meskipun lemah. Sementara melawan dalil *sam`i* dapat melemahkan dalil tersebut, jadi akhirnya akan melemahkan semua ragam jenis dalil syara` atau sebagian besar dalil syara`.

21 Lihat "al-*Muwâfaqât*", dinukil dari *Maqâlatân Fî at-Takwîl.*

3. Seandainya kemungkinan makna saja sudah dianggap cukup, maka tidak ada lagi manfaat menurunkan kitab-kitab dan mengutus Nabi Muhammad saw..
4. Menganggap kemungkinan makna saja sudah cukup dapat membuka pintu sophisme dan pengingkaran aksioma ilmu pengetahuan.
5. Al-Qur'an berargumen menentang kaum kafir dengan pengetahuan-pengetahuan logis dan yang disepakati. Jika makna zhahir menurut masyarakat Arab bukan hujjah yang tidak terlawan, maka ketetapan mereka tidak lagi menjadi hujjah.

Di atas semuanya itu, menurut logika, Allah SWT tidak diperbolehkan meng-*khitabi* (berbicara kepada) kita dengan lafazh-lafazh yang zhahir sementara Dia tidak menghendaki makna yang zhahir tersebut, melainkan makna yang lain tanpa memberikan tanda yang dapat menunjukkan apa yang dimaksud-Nya, karena sebuah lafazh bagi makna yang tidak zhahir itu adalah disia-siakan, dalam arti tidak menunjukkan makna tidak zhahir ini. Secara logis Allah SWT tidak boleh berbicara kepada kita dengan lafazh yang sia-sia, sebab itu adalah main-main, dan Allah SWT mustahil bermain-main.

c. *Aturan-Aturan Takwil*

Berangkat dari premis-premis dasar ini, bagi siapa saja yang ingin beralih dari makna zhahir sebuah lafazh kepada makna lain, yakni *muawwal,* maka harus memenuhi syarat-syarat yang telah dipertahankan oleh ulama-ulama ahli bahasa dan ahli *ushul fiqh.*

Syarat paling penting adalah "makna lafaz *muawwal* adalah termasuk makna yang memang dikandung oleh lafazh itu sendiri, dan ditunjukkan dengan salah satu *dilâlah*-nya, baik secara verbal (*manthuq*) maupun konseptual (*mafhum*), dan dalam waktu yang

sama harus sesuai dengan makna asal peletakan bahasa, kebiasaan penggunaan, dan kebiasaan pemilik syara`".[22]

Lafazh yang *umum* ketika dijauhkan dari keumuman makna-nya dan yang dimaksud adalah sebagian satuan-satuannya dengan melalui dalil, maka itu adalah takwil yang benar, sebab lafazh yang umum memungkinkan untuk dikhususkan (*takhshîsh*), pada saat itulah dia berarti telah menginginkan makna yang dikandungnya. Demikian pula ketika lafazh yang *mutlak* dijauhkan dari maknanya yang bebas kepada maknanya yang terbatas (*muqayyad*) melalui dalil, maka itu adalah takwil yang benar, sebab lafazh yang mutlak (bebas) memungkinkan untuk menerima pembatasan: pada saat ia dilarikan kepada maknanya yang terbatas sehingga saat itulah lafazh itu sedang dilarikan kepada salah satu maknanya yang mungkin. Begitu juga lafazh *hakikat,* ketika ia dilarikan kepada makna majaz melalui dalil yang dapat diterima, maka itu adalah juga takwil yang benar, sebab ini adalah melarikan lafazh kepada maknanya yang dikandung. Tapi selain itu, harus ada "dalil" yang menjadikan makna yang lemah dari lafazh zhahir tersebut sebagai makna yang kuat (*rajih)* dan menjadikan makna kuat dan aksiomatik dari lafazh tersebut sebagai makna yang lemah dan tidak kuat.

Hal itu karena pada dasarnya teks-teks keagamaan adalah media-media untuk makna-makna yang zhahir dan yang diwajib-kan adalah menggunakan makna-makna tersebut—kecuali apabila ada dalil yang melarikan kepada makna lain.

Demikianlah yang ditunjukkan oleh teks-teks keagamaan dan petunjuk-petunjuk kebahasaan serta logika akal sehat bahwa tidak boleh menakwil perkataan dengan menjauhkannya dari makna-nya yang zhahir kepada makna lain kecuali memiliki dasar takwil yang benar.

---

22 Lihat *Irsyâd al-Fuhûl,* (Mesir: Mathba`ah as-Sa`âdah), hlm. 24 dan Adib Salih, *Tafsîr an-Nushûsh* (Beirut: al-Maktab al-Islami), vol. 1/38.

Adapun dalil atau indikator yang dapat menjauhkan lafazh dari makna zhahir atau hakikatnya adalah sebagai berikut.

1. Dalil berupa hukum syariat (*syar'i*) yang sudah menjadi ketetapan berdasarkan dalil lain berupa firman Allah SWT atau sunnah Rasulullah saw.. Seperti dalil atau tanda yang menjauhkan makna hakikat dari lafazh *al-mubâsyarah* (saling bertemunya kulit) dalam firman Allah surah al-Baqarah ayat 187, *"Janganlah kamu* **campuri** *mereka itu, sedang kamu ber-itikaf dalam masjid"*, kepada makna majaznya yaitu bersetubuh.
2. Dalil logika (*'aqli*), seperti tanda yang menjauhkan makna hakikat dalam firman Allah dalam surah Yusuf: 82, *"Dan tanyalah (penduduk) negeri"*, dan firman-Nya dalam surah al-Baqarah: 15, *"Allah akan memperolok-olok (menghinakan) mereka."*
3. Dalil kebahasaan (*lughawi*), ketika penggunaan secara kebahasaan sendiri tidak pantas menggunakan makna hakikatnya, seperti firman Allah dalam surah al-Baqarah: 194, *"Maka seranglah ia, seimbang dengan serangannya terhadapmu"*, sebab Qisash tidak dapat disebut serangan (agresi) kecuali dari makna majaznya atau dilihat dari musyâkalah.
4. Dalil kebiasaan (*'urfiy*) pada umumnya, seperti dalil yang menjauhkan lafazh *ad-dâbbah* (yang melata) atau *al-ghâ`ith* (kotoran) dari makna aslinya dari segi kebahasaan kepada makna lain.[23]

Pada saat tidak ditemukan salah satu dari tanda-tanda yang empat tersebut, maka diharuskan untuk mempergunakan lafazh—dari segi kosakata dan rangkaiannya—sesuai maknanya yang zhahir, dan tidak diperbolehkan mengira-ngirakan adanya lafazh yang dibuang (*mahdzuf*), atau majaz, atau saling mendahulukan

---

23 Kebiasaan yang dapat digunakan sebagai dalil di sini adalah kebiasaan pada zaman Rasulullah saw., sementara kebiasaan-kebiasaan yang selalu berubah setelah zaman beliau maka tidak ada pengaruh apa pun yang dapat menjauhkan makna zhahir Al-Qur`an atau sunnah dari hakikat kebahasaannya.

dan mengakhirkan (*taqdim-ta'khir*), atau mengkhususkan yang umum (*takhsis al-'am*), atau menjadikan umum lafazh yang khusus (*ta'mim al-khash*), dan bentuk-bentuk lain yang keluar dari makna hakikat kebahasaan, hanya karena alasan prasangka takwil. Pasalnya, hal itu adalah melampui batas makna yang ditunjukkan lafazh zhahir menuju kerusakan dan menyia-nyiakannya.[24]

Sebagian peneliti dan pakar *ushul fiqh* berpendapat bahwa dasar-dasar pengambilan hukum dari teks-teks keagamaan melalui jalan takwil adalah sebagai berikut.

Pertama, apabila makna teks (lafazh) telah dipastikan mengarah kepada satu pemahaman seperti lafazh *al-mufassar* atau *al-muhkam,* yaitu jelas dan makna yang ditunjukkan pasti, maka pendapat apa pun tidak boleh mentakwilnya.

Kedua, apabila makna lafazh zhahir adalah *qath`i*—dengan pengertiannya yang umum—atau *zhanni* yang kuat maka makna tersebut haruslah dipakai, sebab itulah aksioma lafazh dan kejelasannya, sementara kemungkinan-kemungkinan makna yang lain sama sekali tidak boleh diperhitungkan selama tidak didukung dalil.

Ketiga, adalah diperbolehkan untuk menjauhkan lafazh dari makna zhahirnya kepada makna lain yang dikandung lafazh berdasarkan dalil, bahkan hal itu harus dilakukan dengan tujuan memadukan antara teks-teks yang lahiriahnya bertentangan.[25]

Berkaitan dengan terwujudnya sebuah takwil yang benar, Syaikh Musthafa asy-Syalabi berkata, "Untuk mewujudkan takwil yang benar ada syarat-syarat yang harus dipenuhi.

Pertama, lafazh yang hendak ditakwil harus berupa lafazh yang memiliki potensi menerima takwil, yaitu seperti lafazh yang

---

24 Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Dhawâbit al-Mashlahah,* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005) hlm. 137.

25 Lihat al-*Manâhij al-Ushûliyah Fî al-Ijthâd Bi ar-Ra`yi* (Damaskus: asy-Syirkah al-Muttahidah Li at-Tawzî`, cet. 2, 1985) hlm. 202.

asal mula peletakannya mengandung makna takwil, misalnya lafazh zhahir dan *nash*. Apabila lafazh itu tidak memiliki potensi ditakwil, seperti lafazh al-*mufassar, al-muhkam,* maka takwil itu adalah takwil yang batil.

Kedua, makna yang akan menjadi makna takwil adalah makna yang memang dikandung oleh lafazh itu secara kebahasaan atau digunakan secara syar'i. Apabila ia tidak termasuk makna yang dikandung lafazh dalam hukum asalnya, maka takwil itu adalah takwil yang batil.

Ketiga, takwil tersebut harus didasarkan kepada dalil yang benar, baik berupa teks, ijma`, qiyâs, maupun dalil-dalil shahih yang lain. Apabila tidak ada dalil sama sekali atau dalil tersebut ditentang oleh dalil lain yang berkekuatan sama atau bahkan lebih kuat, maka takwil itu adalah takwil yang didasari hawa nafsu sehingga tak dapat diperhitungkan.

Keempat, orang yang melakukan takwil harus orang yang sudah pakar dalam bidangnya, seperti para imam mujtahid dan para pemilik jiwa keilmuan yang matang, yang berhak menyimpulkan hukum-hukum keagamaan dari teks-teks. Apabila tidak termasuk orang yang demikian, maka takwilnya harus dibuang jauh-jauh sebab ia ditelorkan oleh orang yang bukan pakar dalam bidangnya."[26]

Sementara takwil yang batil dapat terjadi karena tidak ada suatu apa pun yang mengharuskannya, atau karena takwil itu merusak kesatuan logika syariat yang memiliki kaidah-kaidah umum yang kuat, atau menakwil hukum-hukum yang sudah menjadi aksioma keagamaan (*ma`lum minad dîn bi adh-dharûrah*) yang diambil dari teks-teks yang *qath`i,* atau karena merusak logika kebahasaan secara keseluruhan, seperti takwil yang melarikan lafazh kepada makna yang sungguh jauh dan aneh yang sama sekali

---

26 Lihat *Ushûl al-Fiqh,* Mushthafa asy-Syalabi (Beirut: Dâr an-Nahdhah, 1978) hlm. 458, 7.

tidak dikandung oleh lafazh dari segi apa pun maknanya. Dengan ungkapan lain, ijtihad *bi ar-ra`yi* (berpendapat dalam ijtihad) harus melalui metodologi takwil dan memperhatikan dasar-dasar ini.[27]

Sedangkan makna *esoterik* Al-Qur'an (*bathiniyah*), yaitu yang menjadikan makna Al-Qur'an tenggelam dalam 'makna-makna bathini' yang sama sekali tidak ada hubungannya dengan lafazh. Hal itu adalah permasalahan yang sama sekali tidak dibenarkan oleh akal sehat, dan tidak disetujui pula oleh syariat.

Apabila dikatakan bahwa pemikiran tentang makna-makna interior Al-Qur'an adalah selaras dengan pemikiran bahwa kehendak-kehendak Allah SWT tidak dapat dicakup secara keseluruhan melalui lafazh-lafazh, maka kami akan menjawab kerancuan itu.

Ide yang menyatakan bahwa lafazh tidak dapat mencakup kehendak Allah SWT adalah pemikiran yang tidak dapat diterima, sebab Allah SWT berfirman,

"Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Qur'an berbahasa Arab, agar kamu mengerti." **(Yusuf: 2)**

"(Yaitu) Al-Qur'an dalam bahasa Arab, tidak ada kebengkokan (di dalamnya)...." **(az-Zumar: 28)**

Argumen ayat-ayat ini dapat dijelaskan bahwa Allah SWT telah menjelaskan kehendak-Nya kepada kita melalui media bahasa yang mana kitab-Nya diturunkan dengan bahasa itu. Sementara perkataan tidak dapat disebut sebagai bahasa apabila istilah-istilah maknanya belum disepakati antara pembicara dan pendengar. Seorang pakar bahasa Arab terkemuka, Ibnu Jinni (w 392 H) berkata dalam kitabnya *al-Khashâish*[28], "Pada hakikatnya bahasa adalah kesepakatan dari sekian kesepakatan makna-makna

27 Lihat al-*Manâhij al-Ushûsilayah Fî al-Ijtihad Bi ar-Rayi, hlm.* 197.

28 Lihat al-*Khashâish, vol.* 1/44.

yang ditunjukkan, yang telah disepakati di antara dua belah pihak secara istilahi untuk menunjukkan makna-makna tertentu dan arti-arti yang dimaksud."

Sebagian orang ada yang tidak dapat membedakan antara "Takwil Bathini" dan apa yang disebut dengan terminologi "Tafsir Isyari" padahal di antara keduanya terdapat perbedaan yang sangat jelas, seperti yang telah diperingatkan oleh ulama ahli Al-Qur'an.

Syaikh Muhammad al-Khidhir Husain (*Grand Syaikh al-Azhar,* 1293-1377 H/ 1876-1958 M) menulis, "Orang yang disebut sebagai pemilik *isyârat* (mufassir *isyari*) bukanlah orang yang disebut sebagai orang-orang Batiniah. Penjelasannya, kelompok Batiniah memalingkan ayat dari makna tekstualnya atau makna logisnya kepada makna yang mencocoki tujuannya dengan alasan bahwa hanya itulah maksud Allah, bukan makna yang lain."

Sementara pemilik *isyârat* adalah mereka—seperti yang dikatakan Imam Abu Bakar bin al-'Arabi (468-543 H) dalam kitabnya *al-Awâshim Min al-Qawâshim*—yang membawa lafazh-lafazh syariah melalui prosedurnya dan mendudukkannya sesuai posisinya, namun mereka meyakini bahwa di balik itu semua terdapat makna-makna yang tersimpan dan samar yang dapat dijangkau melalui *isyârat* dari bagian-bagian lafazh yang zhahir. Artinya, mereka menyeberang menuju *isyarat* itu dengan merenung dan menganggapnya sebagai jalan berzikir. Jadi, pemilik *isyarât* tidaklah menafikan—seperti kelompok Batiniah dan pengikutnya—makna yang jelas ditunjukkan oleh lafazh berbahasa Arab baik berupa hukum-hukum, kisah-kisah, maupun mukjizat-mukjizat. Mereka mengakui bahwa di balik makna-makna yang tampak itu terdapat makna-makna yang penuh imbauan dan peringatan melalui jalan perenungan.

Dari perbedaan yang jelas antara mazhab mereka dan mazhab Batiniah, kita tetap saja melihat sebagian pakar keilmuan yang

menentang perbuatan menyandarkan makna-makna *isyârat* itu kepada lafazh-lafazh Al-Qur'an. Mereka berkata, 'Imbauan-imbauan dan hikmah-hikmah yang terdapat dalam makna Al-Qur'an dan sunnah yang jelas, sudah cukup menjadi alasan tidak melakukan penyandaran makna *isyari* yang aneh. Kecenderungan ini pada mulanya adalah kecenderungan kaum yang terhalang dari petunjuk Allah dan memandulkan syariat-Nya yang cemerlang.'"[29]

Imam asy-Syathibi (w 790 H) mensyaratkan dua hal bagi tafsir *isyari*. *Pertama,* harus benar menurut lafazh-lafazh zhahir yang ditentukan dalam bahasa Arab yang sesuai dengan tujuan-tujuannya. *Kedua,* harus memiliki dalil *(syahid)* baik berupa dalil *nash* maupun zhahir di tempat lain yang dapat menguatkannya serta tidak ada hal lain yang berlawanan.

Syarat pertama tadi cukup beralasan, karena Al-Qur'an adalah berbahasa Arab. Seandainya diperbolehkan keluar dari kaidah bahasa Arab, maka Al-Qur'an tentu tidak dapat lagi disebut kitab berbahasa Arab, dan karena hal itu adalah sebuah pemahaman yang disematkan pada Al-Qur'an namun tidak ada satu pun lafazh-lafazh dan makna-maknanya yang menunjukkan makna tersebut. Makna yang demikian ini tentu tidak boleh bila disematkan pada Al-Qur'an, sebab penyandaran makna itu kepada Al-Qur'an tidaklah lebih berhak dibandingkan penyandaran lawan kata lafazh-lafazh Al-Qur'an, dan tidak ada suatu apa pun yang menguatkan salah satunya. Jadi, menetapkan salah satunya

---

29 Lihat kitab *Balâghah Al-Qur'an*, hlm. 131-132. Mungkin perbedaan itu adalah juga menjadi perbedaan yang penting antara tasawuf sunni, yang dibangun di atas pemahaman makna-makna yang beragam dari teks-teks syariat - khususnya Al-Qur'an- yang dikumpulkan kepada makna asli Al-Qur'an yang dipegangi, dan antara kelompok Batiniah yang menjadikan makna-makna yang sebenarnya hanya makna imitasi mengalahkan makna yang asli, seakan makna yang imitasi itulah makna yang asli dan sesungguhnya makna yang asli terhalang untuk dipahami. Al-Ghazali telah mengarang kitab *Fadhâih al-Bâthiniyah* untuk menunjukkan kebohongan mereka, membantah, dan menjelaskan kebatilan mazhab mereka. Sebab kelebihan Al-Qur'an adalah ia datang sebagai pembicaraan *(khitâb)* untuk seluruh alam semesta, jadi tidak mungkin kita menerima teori tafsir simbolik *(ramzi)* atau interior *(batini)* yang menjadikan Al-Qur'an sebagai kitab yang dapat dipahami sebagian orang sementara sebagian besar yang lain tidak dapat memahaminya. Lihat Dr. Ali Jum'ah: *Simât al-Ashri; Ru'yah Muhtamm* (Kairo: Dâr al-Farûq, 2005), hlm. 99.

merupakan tindakan tanpa landasan dan igauan atas nama Al-Qur'an. Pada saat inilah pelakunya terperosok dalam dosa dan dia termasuk orang yang berbicara tentang isi kitab Allah tanpa didasari pengetahuan.

Adapun alasan syarat kedua di atas diwajibkan, karena seandainya tidak ada dalil (*syahid*) di tempat lain, atau ada dalil lain yang menentang, maka ia termasuk tuduhan-tuduhan kosong yang diatasnamakan Al-Qur'an. Dan tuduhan yang kosong tanpa dalil, menurut kesepakatan ulama, adalah tidak dapat diterima.[30]

Kemudian asy-Syathibi berkata, "Melalui dua syarat ini tampaklah jelas kebenaran penjelasan di atas (makna Batin) sebab kedua syarat terpenuhi di dalamnya, lain halnya dengan penafsiran-penafsiran kelompok Batiniah yang sama sekali tidak termasuk ilmu batin maupun ilmu zhahir."[31]

Sementara itu, Ibnu Qayyim al-Jauziyah (691-751 H) mengungkapkan syarat-syarat diterimanya suatu tafsir *isyari*, "Penafsiran manusia pada dasarnya berkisar pada tiga hal. *Pertama,* tafsir atas lafazh, dan ini adalah kecenderungan ulama era belakangan (*muta`akhirîn). Kedua,* tafsir atas makna, dan inilah yang disebut-sebut oleh para ulama pendahulu (*salaf*). *Ketiga,* tafsir atas *isyârat,* inilah yang menjadi kecenderungan sebagian besar ahli tasawuf. Tafsir ini tidak menjadi masalah jika memenuhi empat syarat: 1) tidak bertentangan dengan makna ayat yang sudah tampak jelas; 2) makna *isyari* itu adalah makna yang benar dalam dirinya, maksudnya tidak bertentangan; 3) lafazh yang ditafsirkan memuat sinyal ke arah itu; 4) antara makna dan *isyarah* itu terdapat korelasi dan saling keterkaitan. Jika keempat syarat ini terpenuhi, maka tafsir itu termasuk penyimpulan yang cukup bagus."[32]

---

30 Lihat *al-Muwâfaqât, vol.* 3/295.

31 *Ibid., vol.* 3/295.

32 Dinukil dari "*Madkhal Ilâ at-Takwil ash-Shufiy li Al-Qur`an*" oleh Khanjar Hamiyyah, artikel di jurnal al-*Hayât ath-Thayyibah.* Edisi 8, musim dingin 2002, hlm. 149.

Orang yang melihat syarat-syarat tersebut akan mengetahui bahwa syarat-syarat itu berlaku untuk semua jenis tafsir. Penulis tidak melihat bahwa yang dimaksud oleh tokoh-tokoh tafsir esoterik (*ahl al-faydh, wa al-isyrâq*) adalah seperti itu, melainkan—setelah mengakui makna zhahirnya—menjadikan *nash* kinayah dan menyelam untuk mengungkap rahasia-rahasia dan makna-maknanya melalui *isyârat-isyârat* samar yang tidak dapat diketahui kecuali oleh orang-orang yang ahli makrifat, dan dalam tafsir mereka sama sekali tidak mengenal makna-makna yang ditunjukkan lafazh atau tanda-tanda yang dibawa lafazh.[33]

3. Terminologi Takwil dalam Perspektif Ulama Al-Qur'an

Ulama Al-Qur'an dan tafsir berbeda pendapat dalam hal makna yang ditunjukkan oleh terma takwil. Hal itu tampak dengan jelas ketika mereka menguraikan perbedaan antara *tafsir* dan *takwil.* Ungkapan mereka yang beragam itu dapat disarikan ke dalam dua arus penting.

Aliran Pertama, kelompok ulama yang menyatakan kedua lafazh (*tafsir* dan *takwil*) adalah istilah yang menunjukkan makna yang sama. Maksudnya, jika kita mengucapkan salah satunya, maka sama saja kita telah mengucapkan yang lain tanpa sedikitpun perbedaan. Pandangan ini dianut sebagian ulama, antara lain Abu 'Ubaid (157-224 H) dan sekelompok ulama.[34]

Aliran Kedua, kelompok ulama yang menetapkan bahwa kedua lafazh saling berbeda dalam makna yang ditunjukkannya secara terminologis sebagaimana keduanya juga berbeda secara etimologis. Pendapat ini dikuatkan oleh sekelompok ulama yang sebagian mereka sangat keras mengkritik pendahulunya. Ibnu

33 *Ibid., hlm.* 149-150.

34 Lihat al-*Itqân.* vol.2/449.

Habib an-Naisaburi (w 406 H) misalnya berkata, "Di zaman kita ini muncul sejumlah mufassir ternama yang ketika ditanya perbedaan antara tafsir dan takwil maka mereka tidak dapat menjawabnya."[35]

Kemudian apakah perbedaan tersebut adalah perbedaan dalam segi umum secara mutlak ataukah perbedaan saling berhadapan antara makna kedua istilah itu? Dua kemungkinan ini memiliki pendukungnya masing-masing.

Pertama, ungkapan ulama yang memberikan pengertian bahwa *tafsir* dan *takwil* menunjukkan makna yang berbeda—dari segi keumuman salah satunya secara mutlak dan kekhususan yang lain secara mutlak juga—adalah ungkapan ar-Râghib al-Ashfihâni (w 502 H) dalam tafsirnya, "Tafsir lebih umum daripada takwil dan lebih banyak digunakan dalam menjelaskan lafazh-lafazh, sementara penggunaan takwil lebih banyak berkaitan dengan makna, seperti penakwilan mimpi. Takwil lebih banyak digunakan untuk menakwil kitab-kitab suci (samawi), sedangkan tafsir digunakan menafsirkan semua jenis buku. Penggunaan tafsir lebih banyak berkaitan dengan lafazh-lafazh."[36]

Ar-Râghib melanjutkan keterangannya, "Ketahuilah, sesungguhnya tafsir menurut istilah para ulama adalah menjelaskan makna-makna Al-Qur'an dan menjelaskan kehendaknya. Ia lebih umum daripada sekadar menjelaskan lafazh yang rumit atau yang lain, atau sekadar menjelaskan makna yang zhahir atau yang lain. Takwil banyak digunakan berkaitan dengan lafazh yang *mujmal* (global) dan tafsir berkaitan dengan lafazh-lafazh yang langka, seperti lafazh al-*ba<u>h</u>îrah, as-sâ`ibah,* dan al-*washîlah,*[37] atau yang

35 Lihat al-*Itqân*, vol. 2/449.

36 *Ibid.*

37 Dan juga lafazh al-*<u>h</u>âm*. Penulis al-*Kasysyâf*, Imam al-Zamakhsyari (w 538 H) berkata dalam menjelaskan lafazh-lafazh ini, "Dahulu penduduk jahiliah bila memiliki unta yang yang melahirkan lima keturunan dan yang terakhir adalah unta jantan, maka mereka menyobek telinganya, mengharamkannya dinaiki, tidak diusir dari tempat minum dan makannya, dan ketika sudah ditimpa al-*ma`yu* maka tetap saja tidak boleh dinaiki dan unta itu adalah diberi nama al-*ba<u>h</u>îrah*. Dahulu seorang laki-laki pernah berkata, 'Apabila aku datang dengan selamat dari bepergian atau

ringkas kemudian diterangkan, seperti, 'Dirikanlah shalat dan tunaikan zakat', atau berupa kisah yang tidak mungkin dipahami kecuali dengan mengetahui selengkapnya, seperti firman Allah,

'Sesungguhnya pengunduran (bulan haram) itu hanya menambah kekafiran....' **(at-Taubah: 37)**[38]

'Dan bukanlah suatu kebajikan memasuki rumah dari atasnya,...' **(al-Baqarah: 189)**[39]

---

sembuh dari sakitku ini maka untaku adalah as-*sâ'ibah*', dia lalu menjadikannya seperti al-*bahîrah* (sama-sama haram dinaiki atau dimakan). Konon juga ketika seorang laki-laki memerdekakan budak maka dia berkata kepadanya, 'Budakku itu as-*sâ'ibah* sehingga tidak ada lagi berkewajiban membayar *diyat* atau hak waris.' Dan ketika kambing melahirkan anak betina maka itu adalah hak mereka, namun bila melahirkan anak jantan maka itu adalah hak Tuhan-Tuhan mereka. Dan ketika pejantan sudah mengawini dan beranak sepuluh keturunan dan punggungnya sudah menjadi merah maka tidak boleh dinaiki, dibuat pengusung, dan tidak boleh dihalangi dari air dan tempat makannya. Lihat vol.1/34 yang dimaksud al-*ma'yu* adalah lelah dalam perjalanan atau yang lain sejenisnya, maksudnya sudah sangat membutuhkan untuk naik. *Wallahu A'lam."*

38 Al-Hâfidh Ibnu Katsir (701-774 H) menjelaskan ayat ini, "Ali bin Abi Thalhah berkata dari Ibnu Abbas tentang firman Allah, '*Sesungguhnya pengunduran (bulan haram) itu hanya menambah kekafiran....*' dia berkata, 'Sesungguhnya Janadah bin 'Auf bin Umayyah al-Kinani melakukan ritual pada musim haji setiap tahunnya, dia dijuluki Abu Tsumamah, kemudian dia memanggil, 'Sesungguhnya Abu Tsumamah tidak dijawab dan tidak dicela. Ingatlah bahwa bulan Safar tahun pertama adalah bulan halal, sehingga menjadi halal bagi manusia, kemudian dia mengharamkan bulan Safar selama setahun dan mengharamkan bulan Muharram selama setahun, dan itulah firman Allah, '*Sesungguhnya pengunduran (bulan haram) itu hanya menambah kekafiran....*' Dia berkata, 'Mereka membiarkan (menghalalkan) bulan Muharram selama setahun dan kemudian mengharamkan dalam tahun lain." Al-'Awfa meriwayatkan dari Ibnu Abbas seperti riwayat di atas. Layts bin Abi Sulaim dari Mujahid, seorang laki-laki dari keturunan Kinanah datang setiap tahunnya pada musim haji sambil naik keledai, kemudian dia berkata, "Wahai manusia, aku tidak dicela dan tidak dijawab, dan tidak ada tempat menolak atas apa yang aku katakan. Aku telah mengharamkan bulan Muharram dan mengakhirkan bulan Safar dan aku akhirkan bulan Muharram", dan itulah yang dimaksudkan dalam firman Allah, '*...agar mereka dapat menyesuaikan dengan bilangan yang diharamkan Allah,...*' (at-Taubah: 37). Dia berkata, "Maksudnya empat bulan mereka menghalalkan apa yang diharamkan Allah SWT dengan menunda bulan yang haram ini." Riwayat seperti ini juga disampaikan dari Ibnu Wail, adh-Dhahhâk dan Qatadah. Lihat *Tafsir Ibnu Katsir*, vol. 2/356.

39 Imam Bukhari dengan sanadnya meriwayatkan dari al-Barrâ' bin Âzib bahwa mereka dahulu ketika berihram pada zaman jahiliah melewati dari belakang, lalu Allah SWT. mewahyukan, '*...Dan bukanlah suatu kebajikan memasuki rumah dari atasnya, tetapi kebajikan adalah (kebajikan) orang yang bertakwa....*' *Masukilah rumah-rumah dari pintu-pintunya,* (al-Baqarah: 189). Penulis tafsir *al-Kasysyâf* menulis bahwa dahulu sejumlah sahabat Anshar ketika berihram haji atau 'umrah maka mereka sama sekali tidak memasuki pagar, rumah, dan juga perkebunan melalui pintunya. Kalau orang tersebut berasal dari al-*madar* (kota) maka dia melubangi atap rumahnya untuk masuk dan keluarnya atau membuat tangga untuk naik tembok. Dan, apabila dari penduduk *wabar* (desa) maka dia kan keluar dari belakang tempat persembunyiannya. Kemudian mereka diperingatkan, tidaklah termasuk kebaikan apabila kalian tidak berkenan masuk melalui pintu, tetapi yang termasuk kebaikan adalah kebaikan orang yang bertakwa dari apa yang diharamkan Allah SWT. Lihat *Tafsir al-Kassyaf*, vol. 1/177.

Sedangkan takwil kadang digunakan umum kadang juga digunakan khusus, seperti lafazh *al-kufr* yang kadang digunakan untuk setiap bentuk pengingkaran secara mutlak, dan kadang untuk ingkar kepada Allah SWT saja, atau lafazh *al-îmân* yang kadang untuk mempercayai secara mutlak dan pada kesempatan yang lain untuk mempercayai Allah SWT. Adakalanya berupa lafazh yang *musytarak* (multimakna) seperti lafazh *wajada* yang digunakan untuk *jidah, wajd,* dan *wujud.*

Kedua, termasuk contoh redaksi ulama yang memberikan pengertian bahwa perbedaan makna yang ditunjukkan keduanya adalah perbedaan saling berhadapan, adalah redaksi sebagian ulama bahwa tafsir adalah menjelaskan lafazh yang tidak memiliki kemungkinan lebih dari satu makna, sementara takwil adalah mengarahkan lafazh yang memiliki kemungkinan makna banyak kepada salah satu maknanya saja berdasarkan dalil-dalil yang tampak jelas.

Pandangan ini adalah mirip perkataan Abu Manshur al-Maturidi (w 332 H), "*Tafsir* adalah memastikan bahwa yang dimaksud dari lafazh adalah makna ini misalkan, dan merupakan kesaksian atas nama Allah bahwa Dia menghendaki makna tersebut. Jika ada dalil yang pasti maka tafsir ini adalah tafsir yang benar (shahih) dan jika tidak maka ia adalah tafsir *bir ra`yi* dan itulah yang dilarang. Sedangkan *takwil* adalah menguatkan salah satu dari kemungkinan-kemungkinan makna tanpa memastikan dan bersaksi atas nama Allah."[40]

Contoh yang lain adalah perkataan Abu Thayyib ats-Tsa`labi (w 427 H), "Tafsir adalah menjelaskan kedudukan lafazh dari segi hakikat atau majaznya, seperti menafsirkan *ash-shirâth* dengan jalan dan *ash-sayb* dengan hujan. Sementara itu, takwil adalah menafsirkan bagian dalam lafazh; diambil dari kata al-*awl,* yaitu kembali menuju titik akhir. Jadi, takwil adalah memberikan kabar

40 Lihat al-*Itqân, vol.* 2/449.

tentang hakikat yang dimaksud dan tafsir adalah memberikan kabar tentang dalil makna yang dimaksud, sebab lafazh adalah yang menjelaskan maksud, dan yang menjelaskan itu disebut dalil, contohnya seperti firman Allah,

'Sungguh, Tuhanmu benar-benar mengawasi.' **(al-Fajr: 14)**

Tafsirnya adalah lafazh al-*mirshâd* diambil dari kata *ar-Rashd.* Dikatakan *"rasadtuhu"* maksudnya aku mengawasinya, dan al-*mirshâd* diikutkan wazan *mif'âl.* Sedangkan takwilnya adalah ayat ini merupakan peringatan agar tidak menganggap enteng perintah Allah dan tidak lupa dari beban serta bersiap-siap untuk bertanggung jawab di hadapan Allah. Dalil-dalil yang pasti mengharuskan penjelasan maksud ini meskipun tidak sesuai dengan asal peletakannya dalam bahasa."[41]

Begitu juga perkataan Abu Nashr al-Qusyairi (w 514 H), "Dalam tafsir harus dipegang *ittiba`* (mengikuti) dan *simâ`* (mendengar), sementara menyimpulkan makna (*istinbath*) adalah dalam masalah yang berkaitan dengan takwil. Jadi lafazh yang hanya memiliki kemungkinan satu makna ia harus dipahami sebagai makna itu, sedangkan yang mengandung dua makna atau lebih—jika makna-makna berposisi sama, seperti hitam—, maka dipahami sebagai *jins* (satuan besar), pada waktu dimutlakkan. Dan, jika makna-maknanya tidak berposisi sama (berbeda-beda)—jika salah satu maknanya ada yang zhahir—, maka makna itu harus dipakai kecuali jika ada dalil.

Sedangkan jika makna-makna itu sama, baik diberlakukan sebagai lafazh yang hakikat atau majaz, maupun salah satunya hakikat dan yang lain majaz, seperti lafazh al-*mass* (bersentuhan), maka perlu diperinci lagi. Jika keduanya tidak dapat dikumpul-

41 *Ibid., vol.* 2/450.

kan, maka itu adalah lafazh *mujmal* yang memerlukan penjelasan dengan bantuan indikator lain. Tetapi jika tidak saling bertentangan (dapat dikompromikan), maka sebagian kelompok ulama berpendapat bahwa lafazh itu dipahami sesuai kedua makna tersebut. Namun menurut kita sendiri, pendapat yang benar adalah membiarkan lafazh itu (*tawaqquf*)."[42]

Pendapat yang sama juga dilontarkan oleh al-Bajli (w 263 H), "Tafsir berhubungan dengan riwayat, sementara takwil berhubungan dengan *dirâyah* (pengertian) dan keduanya kembali kepada *tilawah* (pembacaan), susunan yang mukjizat yang menunjukkan bahwa ia adalah firman yang dahulu (*qadîm*) yang berada pada zat Allah."[43]

Begitu juga perkataan sebagian ulama, "Yang sudah ditemukan sebagai lafazh yang dijelaskan dalam Al-Qur'an dan ditentukan dalam sunnah adalah dinamakan tafsir, sebab maknanya sudah jelas dan terang. Siapa pun tidak boleh menentangnya dengan alasan ijtihad atau yang lain, maka ia wajib memahaminya sesuai makna yang sudah dijelaskan tadi tanpa melampauinya. Takwil adalah makna yang disimpulkan ulama yang ahli berkaitan makna-makna ungkapan (*khitâb*) dan mahir dalam bidang perangkat ilmu-ilmu."[44]

a. *Usaha Mentarjih Masalah Ini*

Sampai di sini, kami telah mencantumkan pendapat-pendapat yang representatif dalam permasalahan ini. Sebagian pendapat diungkapkan secara lengkap dan menyamakan, tetapi juga ada yang membagi dan membedakan antara pengertian kedua istilah takwil dan tafsir. Namun, para ulama tidak memberikan penguatan (*tarjih*) terhadap salah satu pendapat yang dipilih dan sangkalan

42 Lihat *al-Itqân, vol.* 2/166.

43 Lihat *al-Burhân, vol.* 2/165.

44 Lihat *al-Itqân, vol.* 2/450.

terhadap pendapat lain. Tercatat hanya dua pakar Al-Qur'an saja yang mencoba melakukan *tarjih* dalam hal ini.

Pertama, Syihâb ad-Dîn al-Alûsi (1217-1270 H/1802-1854 M) ketika dia menulis dalam tafsirnya, "Menurutku, jika yang dimaksud perbedaan antara keduanya dilihat dari kebiasaan ulama, maka semua pendapat telah Anda dengarkan. Dan, jika ada yang belum Anda dengar, maka berarti keluar dari kebiasaan ulama hari ini. Pasalnya, sudah diketahui secara umum bahwa takwil adalah *isyârah qudsiyyah* (sinyal dari Yang Mahasuci) dan *ma`ârif subhâniyyah* (pengetahuan profetik) yang tampak jelas dari balik ungkapan orang yang berjalan menuju Allah dan bersumber dari balik alam ghaib, yaitu memancar dari dalam hati orang yang makrifat kepada-Nya. Sementara *tafsir* tidaklah demikian.

Namun jika yang dimaksud perbedaan antara keduanya tersebut dilihat dari segi makna persis yang ditunjukkan kedua lafazh, maka pastilah Anda akan membantah pendapat-pendapat di atas. Atau, jika yang dimaksud perbedaan antara keduanya tersebut dilihat dari segi makna yang dilihat dari salah satu sudutnya (tidak makna persis), maka tentu Anda akan sepakat kecuali dalam kasus-kasus, di mana terdapat pengembalian dalam usaha menjelaskan atau di mana terdapat penjelasan dalam usaha mengembalikan. Pahamilah!"[45]

Prof. Dr. Ibrahim Khalifah (mantan Ketua Jurusan Tafsir di Fakultas Ushuludin al-Azhar) menyanggah pendapat ini, "Apabila al-Alusi menghendaki kebiasaan ulama adalah kebiasaan ulama pada zamannya, seperti yang tampak jelas dari ungkapannya *'keluar dari kebiasaan hari ini'* maka, demi Allah, kebiasaan zamannya tidak dapat menjadi rujukan atas kebiasaan zaman-zaman yang lain. Hal ini sama sekali tidak layak terjadi.

Namun jika yang ia kehendaki adalah kebiasaan-kebiasaan ulama dalam semua zaman, maka tentu secara pasti tidak dapat

45 Lihat *Tafsir Ruh al-Ma`âni,* vol.1/5.

diterima. Bagaimana mungkin, kalau saja ada kebiasaan itu atau ada istilah satu yang sudah benar-benar menjadi kebiasaan tanpa seorang pun yang menentang, maka pasti pendapat-pendapat ulama tidak akan bertentangan sepeti yang telah Anda baca sendiri, sebab sebuah kebiasaan yang sudah masyhur adalah sama dengan yang sudah di-*nash* (dipastikan) atau yang sudah disyaratkan, seperti yang dikatakan ulama *ushul fiqh.* Pendapat al-Alusi hanyalah kekhilafan seorang dermawan, dan sungguh hanya Allah saja yang memiliki segala upaya dan kekuatan."[46]

Kedua, pendapat Prof. Dr. Muhammad Husain adz-Dzahabi (1915-1977 M) yang menulis dalam *masterpiece*-nya, *At-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* setelah menuturkan sebagian besar pendapat yang telah kami sebutkan di atas tentang perspektif ulama Al-Qur'an seputar perbedaan antara pengertian tafsir dan takwil, "Pendapat yang lebih dekat dengan nurani dari sekian banyak pendapat tadi bahwa tafsir adalah yang kembalinya kepada periwayatan, sementara takwil adalah yang kembalinya kepada *dirâyah* (pengetahuan). Pasalnya, tafsir artinya menjelaskan dan menerangkan kehendak Allah. Kita tidak dapat memastikan kehendak itu kecuali bila ia datangnya dari Rasulullah saw. atau sebagian sahabat yang hidup di masa turunnya wahyu serta mengetahui kondisi, kejadian-kejadian, berbaur bersama Rasulullah, dan menanyakan kepada beliau apabila tidak mengerti makna sebagian lafazh Al-Qur'an. Sementara yang diperhatikan dalam takwil adalah penonjolan salah satu dari kemungkinan-kemungkinan makna lafazh berdasarkan dalil, dan penonjolan atau penguatan itu berdasarkan ijtihad dengan cara mengetahui makna satuan-satuan kalimat, menyimpulkan bahasa orang Arab dan penggunaannya sesuai konteks serta mengetahui estetika bahasa Arab dan makna-makna yang ditunjukkan masing-masing.

46 Lihat *Dirâsât Fî Manâhij al-Mufassirîn, hlm.* 19-20.

Dalam hal ini, Imam az-Zarkasyi (w 794 H) berkata, 'Dan seakan yang menyebabkan manusia membedakan antara tafsir dan takwil adalah pembedaan mereka antara *manqûl* (yang dinukil dari riwayat) dan *mustanbath* (yang disimpulkan dari ijtihad) agar perhatian terarah kepada pegangan, apakah *manqûl* ataukah *mustanbath*[47].'"

Pilihan Prof. adz-Dzahabi di atas ternyata juga menuai kritik dan bantahan dari Dr. Ibrahim Khalifah yang menulis, "Apa yang dikatakan Syaikh adz-Dzahabi, baik tentang tafsir maupun takwil, secara keseluruan tidak tepat menurut saya. Menurutku, tafsir—meski ketika disyaratkan harus dapat memastikan kehendak Allah—tidak harus melulu periwayatan, tetapi mungkin saja melalui mekanisme kepastian akal, sebuah makna dapat dipastikan dan makna yang lain menjadi mustahil, baik makna kata (satuan kalimat) maupun kalimat-kalimat Al-Qur'an, seperti dalam firman Allah,

'Katakanlah (Muhammad), 'Dialah Allah, Yang Maha Esa." **(al-Ikhlas: 1)**

'(Allah) tidak beranak dan tidak pula diperanakkan. Dan tidak ada sesuatu yang setara dengan Dia." **(al-Ikhlas: 3-4)**

'Dan Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Maha Esa,....' **(al-Baqarah: 163)**

Juga ayat lainnya yang jumlahnya sangat banyak di mana akal dapat memastikan maknanya dan memustahilkan makna selainnya. Kepastian kehendak Allah juga dapat diambil dari makna yang sudah sangat jelas dengan sendirinya, seperti jika lafazh adalah lafazh *nash* yang tidak mengandung makna lain. Jika demikian, bagaimana jika persyaratan kehendak Allah yang pasti dalam tafsir adalah syarat yang tidak dapat diterima sejak awal,

---

47 Lihat Muhammad Husain adz-Dzahabi, *At-Tafsîr wa al-Mufassrûn*, (Kairo: Dar al-Hadits, 2005), vol. 1/24.

sebab jika syarat itu terpenuhi berkaitan sebagian lafazh dan susunan kalimat maka itulah yang kita inginkan. Dan, ketika itu boleh memastikan makna lafazh atau ungkapan, baik melalui yang beliau sebutkan (riwayat) maupun yang saya sebutkan. Namun jika syarat itu tidak terpenuhi, maka kita boleh menafsirkan berdasarkan dugaan yang cukup kuat, sebab pada saat ini kita tidak dapat memastikan bahwa makna adalah benar-benar kehendak Allah SWT.

Saya tidak mengatakan ungkapan yang mewajibkan syarat itu, tapi kalau kita ingin menerapkan kaidah pakar-pakar *ushul fiqh* yang tidak mungkin dibantah oleh orang yang paham, maka kita akan melihat bahwa jalan yang disebutkan adz-Dzahabi untuk mendapatkan kepastian kehendak Allah—yakni jalan periwayatan—juga tidak dapat memberikan kepastian kehendak Allah kecuali pada satu kondisi saja, yaitu ketika riwayat berupa *qath`iyah ats-tsubût* (pasti benar transmisinya)—seperti Al-Qur'an atau hadits mutawatir dari Rasulullah atau ijma sahabat atau tabi`in tanpa ada yang mengingkari. Tentu sungguh amat langka kondisi seperti ini. Sedangkan jika riwayat hanya berupa *dhanniyah ats-tsubût* meskipun dinukil dari Rasulullah saw. melalui transmisi (*sanad*) yang shahih, maka dari mana kepastian kehendak Allah dapat tercapai. Yang kami tuturkan ini sebenarnya adalah masalah-masalah aksioma yang tidak mungkin ditentang oleh orang yang paham terhadap ilmu *ushul fiqh* atau *fiqh*.

Jadi, kalau saja Syaikh adz-Dzahabi bersunguh-sungguh, ia pasti mensyaratkan kemutawatiran riwayat. Nah, seandainya ia mensyaratkan *tawatur*, niscaya dia telah dan akan menyempitkan lahan luas serta mengatakan pendapat yang sama sekali tidak terbetik oleh para ulama terdahulu atau pun yang datang kemudian. Itulah permasalahan dalam tafsir.

Sedangkan permasalahan dalam takwil, maka kami sama sekali tidak menerima bahwa setiap *dirâyah* (pengetahuan) harus dianggap sebagai takwil meskipun sudah dapat dipastikan dengan

akal atau dibantu lafazh *nash* yang tidak mengandung makna lain dari sisi manapun atau bahkan ketika berupa lafazh yang zhahir (jelas) maknanya dan tidak ada tanda yang mengharuskan lafazh untuk dijauhkan dari makna tersebut. Pendapat yang kami pilih—dan kami kira inilah yang sepantasnya menjadi pendapat orang yang paham—adalah semua itu dianggap tafsir juga.

Hendaklah takwil hanya berupa "penjelasan yang membutuhkan usaha lebih dalam dan mempergunakan daya nalar serta perenungan mendalam, atau berupa pemahaman (penjelasan) yang sangat sulit untuk dimengerti meski sudah diusahakan dengan daya pikir dan perenungan. Pemahaman itu hanya akan didapatkan dari *faydh* (lautan ilmu) dan ilham dari Allah, Zat Yang Menurunkan Al-Qur'an".

Takwil bukanlah pemahaman yang sederhana untuk dimengerti dan tak butuh usaha perenungan apa pun. Saya kira pengertian takwil seperti inilah yang dikehendaki oleh Rasulullah saw. saat mendoakan Ibnu Abbas r.a. dalam hadits yang shahih, *'Ya Allah, jadikanlah dia faqih (sangat paham) dalam masalah agama dan beritahulah dia takwil.'* [48]

Kemungkinan besar inilah—maksudnya takwil membutuhkan perenungan panjang dan penghayatan yang mendalam—yang mendorong beberapa ulama, seperti Abu Ubaid al-Qasim bin Sallam (157-224 H), Ibnu Jarir ath-Thabari (224-310) dan yang lain menggunakan istilah takwil untuk tafsir Al-Qur'an mereka secara umum. Pada waktu mereka melihat keagungan dan kesempurnaan Al-Qur'an yang diturunkan dan tak dapat diraih oleh perkataan siapa pun baik ulama terdahulu maupun akan datang, serta kemukjizatan *bayani, ilmi, tasyri`i* dan sebagainya yang telah disifati oleh Rasulullah saw., maka mereka seakan

---

48 Diriwayatkan Bukhari dalam *kitâb al-Wudhû`, bab meletakkan air di tempat buang air besar* (vol.1/40); Muslim *bab keutamaan-keutamaan Ibnu Abbas* no. 2477; Ahmad dalam *Musnad*-nya (vol.1/266, 314, 327, 328, 335); al-Hakim dalam al-*Mustadrak* (vol.3/534); Ibnu Majah dalam *Muqaddimah* no.116.

mengagungkan penjelasan (pemahaman) atas setiap kalimat dalam Al-Qur'an sebagai tafsir, meskipun kalau disebut tafsir juga tidak ada salahnya. Contohnya ketika menjelaskan kalimat yang sudah jelas dari sejak awal dengan cara menjelaskannya melalui sisi kebahasaan misalnya, dan ketika tidak adanya keharusan untuk menggunakannya dalam penjelasan yang membutuhkan perenungan lebih dan penghayatan yang dalam.

Mereka melihat bahwa di dalam setiap kalimat Kitab yang mukjizat ini terdapat rahasia-rahasia yang perlu dijelaskan yang tidak dapat dihitung, bahkan tidak mampu meski hanya mendekati sekitar rahasia-rahasia kalimatnya. Oleh sebab itu, mereka menamainya dengan takwil. Setiap pendapat tadi, Allahlah yang mengarahkannya. Maka bergegaslah menuju kebaikan.

Ditengarai pula bahwa mayoritas ulama, baik dahulu maupun sekarang, telah menetapkan kebiasaannya seperti itu, yaitu mengatakan tafsir atas penjelasan secara umum. Maksudnya, baik menjelaskan sesuatu yang dapat dipahami sejak awal dengan bantuan arti kebahasaan maupun penjelasan yang membutuhkan pemikiran panjang dan perenungan mendalam, seperti yang dapat dilihat oleh orang yang mau sedikit saja melihat dalam disiplin tafsir. Tidakkah mereka memberikan nama *tafsir* di sela-sela kitabnya? Dan tidakkah itu sudah menjadi kebiasaan umum dan kebiasaan yang khusus bahwa sesungguhnya takwil—bahkan dengan pengertian yang sesuai pendapatku—sudah menjadi istilah yang masuk subordinat dalam pengertian tafsir? Hal itu jika dilihat dari segi bahwa tafsir adalah penjelasan makna Al-Qur'an yang diturunkan dan penyingkapan kehendak Allah dari baliknya, dan inilah hakikat permasalahan yang sebenarnya yang tidak dapat diingkari oleh orang yang paham.

Hubungan perbandingan antara tafsir (dalam pengertiannya yang luas dan menjadi kebiasaan umum maupun khusus) dan takwil (dalam pengertian yang kami kuatkan) adalah umum dan

khusus secara mutlak. Artinya, "setiap takwil adalah tafsir" dan bukan sebaliknya. Keduanya bertemu dalam sebuah penjelasan yang membutuhkan perenungan dan pengamatan mendalam, sementara penjelasan yang tidak membutuhkan hal itu hanya dapat disebut tafsir. Dan, tentu semua ini jika berbicara tentang takwil yang khusus berhubungan dengan Al-Qur'an."[49]

b. Perbandingan antara Istilah Ulama Ushul Fiqh dan Ulama Al-Qur'an

Barangsiapa yang merenungkan penjelasan di atas maka akan memahami bahwa takwil menurut ulama Al-Qur'an adalah "penjelasan yang kesimpulannya diambil dari lafazh setelah mengerahkan daya pikir dan perenungan yang mendalam, atau berupa penjelasan yang tidak dapat dimengerti meskipun setelah berusaha kuat dan hanya akan didapatkan dengan *faidh* (lautan ilmu) dan ilham Allah Yang menurunkan Al-Qur'an".

Definisi takwil ini masuk dalam makna yang ditunjukkan istilah tafsir, sebab semua itu tidak lain adalah penjelasan terhadap makna Al-Qur'an dan penyingkapan kehendak Allah melalui Al-Qur'an. Berdasarkan hal itu, takwil menurut ulama ahli tafsir dan ulama ahli Al-Qur'an adalah lebih umum dibandingkan takwil menurut ulama *ushul fiqh*. Pasalnya, takwil menurut ulama Al-Qur'an terkadang berbentuk menjauhkan kalimat dari makna zhahirnya karena ada dalil yang menguatkan dan terkadang tidak demikian.

Inti permasalahan adalah jika yang dimaksud takwil adalah pengertiannya menurut *ushul fiqh,* maka si penakwil harus mematuhi rambu-rambu yang telah disebutkan agar sampai pada kebenaran. Dan jika yang dimaksud dengan takwil adalah pengertiannya menurut ulama Al-Qur'an, maka dia (si penakwil)

49 Lihat *Dirasat fi Manahij al-Mufassirin*, hlm. 21 dan seterusnya.

juga harus mematuhi rambu-rambu dan syarat-syarat yang telah disebutkan oleh ulama Al-Qur'an dalam kitab-kitabnya. Pasalnya, mereka kadang juga mengambil dari ulama ahli bahasa Arab dan ahli *maqâsid syar`iyyah* (tujuan-tujuan syariat) serta keyakinan yang telah terpatri dalam jiwa mereka berupa kesucian kitab Al-Qur'an yang diturunkan Allah SWT.[50]

Karena itu, dalam pembahasan ini saya juga akan membahas tentang rambu-rambu takwil yang bermakna tafsir. Tetapi, sebelum saya menyebutkan sesuatu tentang rambu-rambu tafsir Al-Qur'an, saya merasa perlu menyatakan bahwa ragam tafsir yang harus dipegang mufassir ada empat ragam menurut pakar yang tepercaya. Keempat ragam tafsir itu adalah sebagai berikut.

Pertama, tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. Maksudnya, tafsir Al-Qur'an pertama-tama harus dicari di dalam Al-Qur'an sendiri.

Kedua, jika tidak ditemukan dalam Al-Qur'an, maka dicarikan dalam sunnah yang layak dijadikan argumen, yaitu sunnah yang periwayatannya shahih atau hasan.

Ketiga, jika hal itu masih sulit, maka kita harus berusaha mencarinya dalam perkataan-perkataan para sahabat. Dalam memegang pendapat-pendapat mereka dibutuhkan perincian bahwa di antara perkataan sahabat ada yang sama kedudukanya dengan hadits *marfû`* (dinisbahkan kepada Rasulullah saw.) sebagaimana pendapat sahabat yang tidak mungkin keluar dari pendapatnya yang murni dan pemiliknya tidak dikenal suka meriwayatkan dari Bani Israel.

Keempat, di antara pendapat-pendapat para sahabat ada yang menjadi kesepakatan ulama.

Empat ragam tafsir ini, menurut ahlinya, harus dipegangi sesuai urutannya dengan syarat tidak terjadi kontradiksi—yang

---

50 Lihat *Maqalatân Fî at-Takwîl,* hlm. 39.

sesungguhnya dan tidak mungkin dikumpulkan—dengan logika yang pasti. Kalaupun terjadi kontradiksi, maka harus menakwil *manqûl* (riwayat) dan menjauhkan zhahirnya demi tujuan sesuatu yang logis.[51]

c. *Rambu-Rambu Tafsir yang Bermakna Takwil*

Rambu-rambu tafsir yang bermakna takwil dapat diterangkan dalam poin-poin berikut.

Pertama, mengikuti kaidah-kaidah bahasa Arab sesuai rambu-rambu dan aturannya dalam tafsir. Pasalnya, Al-Qur'an turun dengan menggunakan bahasa Arab yang jelas dan hanya dapat dijelaskan dengan makna-makna kebahasaan dan kaidah-kaidah bahasa Arab. Jadi, sudah seharusnya menjadikan maknanya yang sudah pasti atau minimal makna yang kuat sebagai kehendak Allah, baik makna itu adalah makna hakiki atau majazi, maupun majaz itu dalam susunan kalimat atau dalam kosa-kata satuan kalimat. Selain itu, harus mengikuti kecocokan tafsir dengan apa yang ditafsirkan secara tepat, sehingga tidak terjadi kekurangan makna atau maksudnya dan tidak pula ada makna yang berlebih tanpa adanya hubungan yang kuat.

Kedua, mematuhi pokok-pokok tafsir dan kaidah-kaidahnya. Juga memperhatikan konteks pembicaraan (sebelum [*sibaq*] dan sesudahnya [*lihaq*]) sehingga komponen-komponennya saling menyatu dan terkait secara keseluruhan, saling terikat awal dan akhirnya. Oleh sebab itu, konteks antar ayat dan surah harus diterangkan. *Sabab nuzûl* juga perlu dijelaskan sebagai suatu sinyal ke arah makna, bukan sebagai sumber dari makna—yang diikuti tetaplah keumuman lafazh bukan kekhususan sebab—, kemudian membuat ikatan kuat antara *sabab nuzûl* dan ayat yang diturunkan berkenaan dengannya.

---

51 Lihat *ad-Dakhîl Fi at-Tafsîr,* hlm. 32.

Sesuai detail permasalahan yang disebutkan Imam az-Zarkasyi (745-794 H/ 1344-1392 M) di bagian awal al-*Burhan*-nya, dia menulis, "Kebiasaan para ulama tafsir sudah berjalan untuk menjelaskan *sabab nuzûl.* Dan telah terjadi pembahasan dalam masalah manakah yang seharusnya didahulukan; apakah mendahulukan *sabab* ataukah *musabbab* atau *munâsabah* (korelasi antar ayat), sebab konteksłah yang dapat mengarahkan urutan perkataan dan ia lebih dahulu daripada *sabab nuzûl?*

Adapun yang lebih tepat adalah harus diperinci antara apakah *munâsabah* bergantung pada *sabab nuzûl* seperti ayat,

"Sungguh, Allah menyuruhmu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya,..." **(an-Nisaa`: 58)**

Dalam ayat ini yang didahulukan adalah menyebutkan *sabab,* karena mendahulukannya adalah termasuk mendahulukan sarana daripada tujuan. Dan jika *munâsabah* tidak bergantung pada *sabab nuzûl,* maka yang lebih utama adalah mendahulukan *munâsabah."*[52]

Dari paparan itu, jelaslah kepada kita bahwa sisi kesamaan yang mempertemukan antara takwil dalam *ushul fiqh* dan takwil yang berarti tafsir adalah "menangguhkan lafazh kepada makna zhahir yang ditunjukkan selama tidak ditemukan dalil yang mengharuskan makna lain yang berbeda".

Apabila ada yang bertanya, "Bagaimanakah batasan yang dapat dijadikan pegangan untuk mengetahui makna zhahir sehingga makna-makna yang lain dianggap bukan apa-apa?" Kami menjawab, "Yaitu ketika lafazh itu menunjukkan makna kuat dengan sendirinya dengan melihat asal peletakan maknanya, adakalanya kuat yang tidak membuka kemungkinan makna lain sama sekali—dan ini menurut mayoritas ulama *ushul* disebut

---

52 Lihat *al-Burhân Fî Ulûm Al-Qur'an,* vol. 1/60 dan juga Muhammad Salim Abu 'Ashi, *Asbâb an-Nuzûl; Tahdîd Mafâhim wa Radd Syubuhât,* hlm. 114-115.

nash—atau membuka kemungkinan makna lain tapi lemah yang tidak perlu dipandang sama sekali—yang disebut zhahir."

Jika penanya masih saja bertanya, "Anda menyatakan bahwa ukuran dalam memahami teks adalah menggunakan lafazh dalam maknanya yang zhahir dan aksioma. Apakah Anda tidak melihat bahwa standar ini dapat menutup pintu untuk memanfaatkan sarana-sarana lain yang modern dalam memahami teks, sebab hal itu akan dapat menghasilkan makna-makna baru yang selama ini belum pernah kita ketahui?" Maka menurut penulis, tidak ada salahnya memanfaatkan alat bantu dan metode-metode modern dalam memahami teks, dengan catatan masih dalam lingkup lafazh, seperti jika lafazh mengandung makna yang ingin digali melalui makna yang ditunjukkan lafazh sendiri atau makna yang ditunjukkan melalu kebiasaan syara`.[53]

Para ulama tafsir tidak alergi dengan ijtihad di bidang tafsir dan studi Al-Qur'an untuk semakin memahami rahasia kemukjizatan Al-Qur'an yang selalu terbuka terhadap makna-makna baru, tetapi dengan syarat yang telah kami sebutkan. Oleh sebab itu, banyak ulama yang menanggapi hadits-hadits Nabi yang memperingatkan larangan mengatasnamakan sesuatu dengan Al-Qur'an hanya berdasarkan pendapat pribadi. Hadits itu adalah sabda beliau,

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ

"Barangsiapa berbicara tentang Al-Qur'an berdasarkan opininya, kemudian ternyata benar, maka sesungguhnya dia telah bersalah."[54]

---

53 Lihat *Maqâlatân Fî Takwîl*, hlm. 41.

54 Hadits diriwayatkan at-Tirmidzi dalam *at-Tafsîr Bab hadits yang membicarakan orang yang menafsirkan Al-Qur`an dengan pendapatnya* (no.2953); Abu Dawud dalam al-*`Ilm Bab berbicara tentang Kitab Allah tanpa disertai ilmu* (no.3652).

Para pakar hadits menjelaskan maksudnya, (karena telah menafsirkan Al-Qur'an)...dengan pendapat yang tercela.[55]

Al-Qur'an seperti yang telah dibuktikan, memiliki kesakralan khusus sehingga mengharuskan adanya kaidah-kaidah pemahaman yang komprehensif agar terjaga dari kesalahan dan kekeliruan takwil. Karena itu, para ulama kemudian lebih ketat lagi dalam menentukan kaidah-kaidah yang digunakan untuk memahami Al-Qur'an. Di antaranya yang paling penting adalah sebagai berikut.

Pertama, Al-Qur'an adalah teks *divine* dan autentik berasal dari Allah SWT. Ini adalah kekhususan yang paling utama bagi Al-Qur'an. Jika seseorang yang merenungkan Al-Qur'an, membaca, menafsirkan, atau yang menyimpulkan hukumnya telah mengabaikan kaidah ini, berarti ia sudah kehilangan kaidah metodologis pertama untuk berinteraksi dengan kitab suci ini.

Mungkin inilah yang menuntut kita untuk lebih berhati-hati dalam menerima dan menyaring pendapat-pendapat yang kering serta teori-teori yang aneh dan menggiring umat Islam agar mengkaji teks Al-Qur'an murni secara kebahasaan dan terlepas dari perspektif keagamaan (syariah). Pendekatan kajian seperti itu sama sekali jauh dari keimanan yang bersifat keagamaan bagi Al-Qur'an.

---

55 Ibnu 'Athiyyah (481-542 H) mengatakan bahwa maksud perkataan itu adalah ketika seorang bertanya sesuatu tentang Kitab Allah SWT kemudian langsung menanggapinya dengan pendapatnya tanpa melihat apa yang dikatakan ulama atau yang menjadi ketentuan disiplin ilmu-ilmu seperti *nahwu* dan *ushul.* Tidak termasuk dalam lingkup ancaman hadits ini, pakar bahasa yang menafsirkan bahasa Al-Qur'an, pakar nahwu yang menafsirkan nahwu Al-Qur'an, dan para ahli fiqih yang menafsirkan makna-maknanya. Karena mereka berbicara berdasarkan ijtihad yang didasarkan rambu-rambu keilmuan dan pemikiran, karena orang yang berbicara dengan ilmu, dia bukanlah orang yang berbicara berdasarkan opini belaka. Imam al-Qurthubi berkata setelah menukil di atas, "Hal itu adalah benar dan itulah yang dipilih oleh lebih dari satu orang ulama. Apabila dia berpedapat sesuai dengan dugaannya dan yang terbetik dalam hatinya tanpa melandaskannya pada dalil *ushul* apa pun, maka dia bersalah. Adapun orang yang menyimpulkan maknanya dengan berdasarkan dasar-dasar yang kuat yang disepakati maknanya, maka itulah pedapat yang terpuji." Lihat *al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân,* komentar dan takhrij: Muhammad Ibrahim al-Hafnawi dan Mahmud Hamid Utsman (Kairo: Dar al-Hadits, 2002) vol.1/43.

Berkenaan dengan bahaya itu, Amin al-Khuli menyatakan, "Sesungguhnya meniadakan petunjuk-petunjuk syar`i Al-Qur'an dapat membatalkan berbagai aspek syariat yang berkaitan dengan keyakinan dan hukum-hukum pasti agama. Sebab, meskipun Al-Qur'an adalah sebuah risalah yang berwujud dalam bingkai bahasa, tetapi ia juga merupakan risalah aqidah sekaligus risalah sistem hukum (*tasyri'iyyah*)."[56]

Dr. Muhammad M. Abu Musa menulis, "Termasuk dari kaidah-kaidah dasar ulama tafsir adalah Al-Qur'an tidak boleh ditafsirkan hanya berdasarkan makna yang ditunjukkan secara kebahasaan, tetapi seorang penafsir harus menyadari bahwa Al-Qur'an adalah Kalamullah. Dia melihat susunan maknanya secara kebahasaan sekaligus mengembangkan perasaan tentang kesakralan Al-Qur'an dan tujuan-tujuan syariat serta kebijaksanaan-Nya, kemahatahuan-Nya yang tidak terbatas, dan perbedaan yang sangat jauh antara firman-Nya dengan perkataan manusia.

Inilah dasar metodologis yang menjelaskan mengapa para ulama Islam sangat menyadari kedekatan hubungan antara teks dan pemiliknya. Dasar metodologis ini jika dikembangkan dengan sebaik-baiknya, maka akan banyak rahasia makna perkataan yang terungkap secara lebih terang, ketika pemilik teks (perkataan) mengetahui dengan baik karakteristiknya, mazhabnya dalam menjalani hidup, pemikiran dan aqidahnya."[57]

Kedua, bahasa Arab memiliki kedudukan yang sangat mendasar dalam usaha memahami Al-Qur'an. Dalam hal ini Dr. Abu Musa juga menulis, "Termasuk prinsip dasar pakar tafsir adalah perhatian yang tinggi kepada bahasa teks, kosakata, susunan, *stilistika*, dan kesinambungan maknanya secara ilmiah dan meyakinkan yang berangkat dari penelitian dan pembuktian.

---

56 Lihat *Dâ'iratul Ma'arif al-Islamiyyah, vol.* 2/366.

57 Pengantar buku *Min Asrâr at-Ta'bîr Al-Qur'âni: Dirâsah Tahliliyyah li Sûrah al-Ahzâb* (Cairo: Maktabah Wahbah).

Terkadang mereka juga menjelaskan bahan-bahan penelitian berupa makna-makna kalimat atau susunannya.

Ketika ini tidak dapat mencukupi untuk menjelaskan makna, maka mereka berpegang pada *tarjîh*. Di sinilah, mereka mulai mengumpulkan dalil-dalil kebahasaan dan kaidah-kaidah dasar serta semua yang berhubungan dengan teks seperti pengetahuan-pengetahuan keagamaan dan kesejarahan serta pemikiran. Selain itu, mereka selalu memperhatikan konteks yang dekat maupun yang jauh serta kesatuan teks dan keselarasan bagian-bagian susunannya. Ilmu *munâsabah* (korelasi antar ayat) adalah ilmu yang sangat penting dalam menjelaskan teks-teks. Dan, ini adalah tema pembahasan kaidah yang ketiga."

Ketiga, menjaga keserasian dan keselarasan yang menghubungkan ayat-ayat Al-Qur'an, dan menampakkannya sebagai teks yang utuh serta memiliki kesatuan tema. Ulama-ulama Al-Qur'an menjelaskan bahwa pada umumnya penelitian tentang *munâsabah* atau kaidah yang bermanfaat untuk mengetahui keserasian seluruh bagian Al-Qur'an adalah melihat tujuan yang menjadi konteks surah sekaligus melihat kebutuhan apa saja yang diperlukan untuk itu, baik berupa pembukaan-pembukaan untuk melihat jauh-dekatnya kaitan tema dengan yang seharusnya. Selain akan melihat kemampuan pembukaan untuk mengantarkan setiap jiwa bisa mendengarkan dan tertarik, begitu juga efek-efek yang ditimbulkannya berupa obat bagi yang sakit dengan meringankan beban mereka.

Inilah permasalahan inti berkaitan dengan korelasi antara bagian-bagian Al-Qur'an. Dan jika saudara memahaminya, maka tentu akan jelaslah bagi Anda hubungan yang terperinci di antara ayat-ayat dalam setiap surah.[58]

---

58 *Ibid.*

Pada akhirnya, saya kutipkan sebuah teks yang komprehensif dari Prof. Dr. Abdul Ghafur Mushtafa (Guru Besar Tafsir di al-Azhar, w 2004 M) tentang kaidah-kaidah etis dan metodologis yang harus dijaga saat kita menadaburi Al-Qur'an dan berusaha menafsirkannya demi menjaga "hak Al-Qur'an dan kesakralan-nya". Ia menulis, "Menjaga hak Al-Qur'an mengharuskan seorang penafsir untuk: 1) melihat Al-Qur'an secara komprehensif, 2) menjelaskan makna-makna *qira'at* yang beragam, 3) mengetahui penjelasan Al-Qur'an atas dirinya sendiri (dengan segenap pembagian-pembagiannya yang ditetapkan dengan istilah-istilah ulama *ushul fiqh*), 4) melihat makna konteksnya, 5) memperhatikan kebiasaan Al-Qur'an, 6) membuka tirai redaksi atau kosakata *musykil* (sukar dipahami), dan menguraikan redaksi atau kosakata yang menimbulkan kesalahpahaman dan kontradiksi (*muhim al-ikhtilaf wa at-tanaqudh*), 7) menilik *sababun nuzûl,* 8) berpegangan kepada bentuk *rasm* mushaf serta 9) memperhatikan makna-makna Al-Qur'an yang terkandung dan menjadi kelazimannya. Ini adalah sembilan poin yang termasuk dalam poin besar yang diberi tema *Menjaga Hak Al-Qur'an.*"[59]

d. Aturan Universal ketika Terjadi Pelbagai Kemungkinan Makna Teks

Adapun yang tersisa dari hal-hal yang harus diperhatikan ketika menafsirkan dan menakwilkan Al-Qur'an demi menjaga hak Al-Qur'an dan kesakralannya adalah menjelaskan kaidah universal dalam menyikapi berbagai kemungkinan makna teks yang muncul.

Az-Zarkasyi berkata, "Setiap lafazh yang mengandung dua makna atau lebih, maka itulah lafazh yang tidak boleh bagi selain ulama untuk berijtihad, dan bagi para ulama juga harus

---

59 Lihat *al-Ashîl wa ad-Dakhil Fî Tafsîr Kitâbillâh wa Ta'wîlihi,* hlm. 54.

menunjukkan dalil-dalil yang kuat. Mereka tidak boleh hanya berpegangan pada pendapatnya, seperti yang dijelaskan di awal. Sementara semua lafazh yang mengandung dua makna itu terbagi menjadi dua.

Pertama, ada makna yang lebih jelas dibanding yang lain, maka harus digunakan makna yang lebih jelas, kecuali jika sudah ada dalil bahwa yang dimaksud adalah makna yang samar dan bukan yang zhahir. Jika demikian, maka makna yang samar itulah yang diambil.

Kedua, kedua makna tersebut sama-sama jelas dan keduanya digunakan sebagai hakikat, maka ini terbagi menjadi dua.

1. Asal hakikat keduanya berbeda. Lafazh digunakan dalam kedua makna tersebut adakalanya sebagai hakikat *lughawiyyah* (kebahasaan) dan hakikat *syar'iyyah* (keagamaan). Jika demikian, maka hakikat keagamaan lebih diutamakan kecuali jika ada dalil bahwa yang dimaksud adalah hakikat kebahasaan, seperti firman Allah,

   "...dan berdoalah untuk mereka. Sesungguhnya doamu itu (menumbuhkan) ketenteraman jiwa bagi mereka...." **(at-Taubah: 103)**

   Begitu juga jika lafazh digunakan untuk hakikat kebahasaan dan hakikat *'urfiyyah* (kebiasaan), maka hakikat kebiasaan lebih diutamakan sebab itulah yang berlaku dalam bahasa. Dan jika digunakan sebagai hakikat keagamaan dan hakikat kebiasaan, maka hakikat keagamaan lebih diutamakan, sebab agama bersifat lebih mewajibkan.
2. Asal hakikat kedua lafazh tidak berbeda, maka keduanya digunakan dalam kedua maknanya sebagai hakikat *lughawiyah* atau *syar'iyah* atau *'urfiyah* secara sama. Ini juga terbagi menjadi dua.

a. Kedua makna saling kontradiksi dan tidak mungkin kedua-duanya digunakan sebagai makna satu lafazh, seperti lafazh *al-qur`* yang merupakan hakikat baik digunakan dalam makna waktu haid atau waktu suci (tidak haid). Dalam keadaan ini seorang mujtahid harus berijtihad apa sebenarnya makna yang dikehendaki, yaitu dengan memperhatikan dalil-dalil. Jika dia berhasil mengetahuinya, maka itulah yang dikehendaki Allah SWT bagi dirinya. Dan, jika seorang mujtahid lain berijtihad lalu sampai pada kesimpulan yang lain, maka itu juga yang dikehendaki Allah SWT bagi mujtahid tersebut, sebab itulah hasil dari ijtihadnya.

   Namun jika tidak ada makna yang tampak lebih kuat, karena beragam indikator sama-sama mendukung, maka di sinilah para pakar keilmuan berbeda pendapat. Sebagian berpendapat, dia boleh memilih makna yang mana saja, dan sebagian yang lain berpendapat, dia mengambil makna yang lebih besar hukumnya. Dan, bisa jadi ada pendapat lain, yaitu mengambil makna yang lebih ringan, sebagaimana perbedaan yang terjadi dalam jawaban para ahli fatwa.

b. Kedua makna tidak saling kontradiksi. Jika demikian, maka menurut para pakar, lafazh harus dipahami dalam kedua maknanya, dan ini lebih mendukung kemukjizatan Al-Qur'an, kefasihannya, dan lebih menjaga hak Allah yang memerintah, kecuali jika ada dalil yang menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah hanya salah satu maknanya. Dalam masalah ini ada dua macam.

   1). Makna yang ditunjukkan menuntut agar makna yang lain dibatalkan. Jika demikian, maka makna yang ditunjukkan itulah yang harus digunakan.

   2). Makna itu tidak menuntut pembatalan. Inilah yang diperdebatkan para ulama. Sebagian ada yang ber-

pendapat bahwa makna yang ditunjukkan tetap digunakan dan itulah yang dikehendaki (Allah), namun makna yang lain tidak digugurkan, tapi bisa jadi makna itu juga dikehendaki, meskipun tidak ada dalil dari luar. Pasalnya, lafazh memang menunjukkan kedua makna tersebut sehingga keduanya sama hukumnya. Apabila salah satunya memiliki dalil dari luar, maka sebagian ada yang mengatakan bahwa makna yang menjadi kuat karena dukungan dalil dari luar itulah yang harus ditetapkan, sebab itulah yang kuat dengan bantuan dalil-dalil luar. Dan, ini adalah dasar yang bermanfaat dan diperhitungkan dalam perbedaan-perbedaan tafsir seputar lafazh yang multimakna."[60]

Masih tersisa beberapa poin yang terlupakan oleh az-Zarkasyi yang kemudian disempurnakan oleh guru kami Dr. Ibrahim Khalifah dengan menukil dari kitab-kitab *ushul fiqh,* ia berkata, "Ketika kata memiliki 2 kemungkinan arti—baik makna hakikat maupun majaz— di dalam maknanya yang hakikat, seperti kata *al-asad* (harimau) maka artinya adalah *hewan buas,* sedangkan makna majaznya adalah *laki-laki pemberani.* Ketika kata *al-asad* diucapkan, dan tidak ada dalil, maka kata itu harus diberlakukan dalam maknanya yang asli, sebab yang asli adalah hakikat sedangkan majaz bukan asli.

Begitu juga ketika satu kata memiliki kemungkinan digunakan dalam arti yang umum (*'aam*) atau khusus (*khaash*), maka lafazh harus diartikan umum, sebab asal mulanya adalah tetap menjadi lafazh yang umum. Seperti firman Allah,

"...dan (diharamkan) mengumpulkan (dalam pernikahan) dua perempuan yang bersaudara...." **(an-Nisaa': 23)**

60 Lihat al-*Burhân Fî Ulmûm Al-Qur'ân, vol.* 2/183-184.

Dua saudara secara umum, baik yang merdeka maupun yang budak. Apabila salah satunya adalah budak dan yang lain merdeka, maka lafazh tidak dikhususkan untuk dua saudara yang merdeka saja.

Sama halnya jika sebuah kata memiliki kemungkinan digunakan sebagai lafazh *musytarak* (multimakna) atau *mufrad* (arti tunggal), maka lafazh itu harus diberlakukan sebagai lafazh yang *mufrad,* seperti lafazh *an-nikâh* yang dapat diartikan sebagai bersebadan dan penyebabnya—yaitu akad pernikahan. Dalam kondisi seperti ini lafazh harus digunakan bermakna akad nikah atau digunakan bermakna persetubuhan saja, namun tidak boleh digunakan dalam kedua-duanya secara bersamaan.

Masalah lain yang sama adalah ketika lafazh dapat digunakan *mudhmir* (menyimpan kata lain) dan *mustaqil* (tidak menyimpan kata lain), maka ia harus diberlakukan *mustaqil,* yaitu tanpa mengandaikan lafazh lain, seperti firman Allah,

> *"Hukuman bagi orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di bumi, hanyalah dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka secara silang, atau diasingkan dari tempat kediamannya...."* **(al-Maa'idah: 33)**

Sebagian ulama ada yang mengandaikan bahwa mereka dihukum bunuh jika mereka telah membunuh atau disalib jika mereka mencuri. Sebagian ulama yang lain berkata, "Ayat itu tetap pada asal mulanya, yaitu *mustaqil* (tidak perlu mengandaikan lafazh lain)."

Apabila lafazh dapat digunakan sebagai lafazh yang *muqayyad* (definitif) ataukah *muthlak* (indefinitif), maka ia harus diberlakukan sebagai lafazh yang *muthlak,* seperti firman Allah,

> *"...jika engkau mempersekutukan (Allah), niscaya akan hapuslah amalmu...."* **(az-Zumar: 65)**

Sebagian ulama ada yang membatasinya dengan syirik yang dibawa mati. Sebagian lagi ada yang membiarkan syirik secara mutlak, sebab mutlak adalah makna asal. Jadi, sekadar mempersekutukan Allah (mekipun tidak dibawa sampai mati) dapat membatalkan amal ibadah yang telah lewat.

Kemudian apabila lafazh dapat digunakan sebagai lafazh *zâidah* (tambahan) atau lafazh yang asli, maka ia harus digunakan sebagai lafazh yang asli, sebagaimana firman Allah,

"Aku (tidak) benar-benar bersumpah dengan kota ini (Mekah)." **(al-Balad: 1)**

Ada yang mengatakan bahwa *"lâ"* (tidak) dalam ayat itu adalah tambahan, dan asal mula ungkapan itu adalah *saya bersumpah dengan kota ini.* Sementara ulama lain mengatakan *"lâ"* bukan tambahan, sebab hukum asalnya adalah menjadikan lafazh yang asli. Makna ungkapan itu sebenarnya adalah, *"Aku tidak bersumpah dengan kota ini sementara kamu tidak ada di dalamnya, tetapi tidak menjadi agung dan tidak pantas menjadi sumpah kecuali jika kamu berada di dalamnya."*

Ketika lafazh dapat digunakan sebagai lafazh yang *mu`akhkhar* (diakhirkan) atau *muqaddam* (didahulukan), maka harus diberlakukan *muqaddam,* seperti firman Allah,

"Dan mereka yang menzihar istrinya, kemudian menarik kembali apa yang telah mereka ucapkan, maka (mereka diwajibkan) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami istri itu bercampur. Demikianlah yang diajarkan kepadamu, dan Allah Mahateliti apa yang kamu kerjakan." **(al-Mujaadalah: 3)**

Sebagian ulama ada yang mengatakan bahwa dalam ayat itu terdapat *taqdim* lafazh dan *ta'khir* yang lain. Asal mula ungkapan ayat itu adalah orang yang menzihar istrinya wajib memerdekakan budak, kemudian mereka kembali dalam keadaan seperti semula sebelum menzihar—bersih dari dosa—karena telah membayar

kafarat (denda). Jika demikian, maka menarik kembali apa yang diucapkan adalah syarat wajib kafarat. Sebagian ulama lain mengartikan ayat seperti yang tersurat, yaitu secara berurutan, sehingga kafarat tidak menjadi wajib kecuali setelah menzihar dan kembali menarik perkataannya.

Begitu juga lafazh yang dapat digunakan sebagai lafazh *muakkid* (afirmatif) atau *muassis* (pembentuk semula jadi), maka ia harus diberlakukan sebagai lafazh yang membentuk (tidak sekadar bernada afirmatif). Seperti firman Allah dari awal surah ar-Rahmaan sampai selesai, *"Maka nikmat Tuhanmu yang manakah yang kamu dustakan?"*

Jika ia diberlakukan sebagai afirmatif, maka terjadi bentuk repetitif lebih dari tiga kali, sedangkan orang Arab tidak mengafirmasi sesuatu dengan cara pengulangan kata lebih dari tiga kali. Jadi, lafazh itu harus digunakan sebagai bentuk pendustaan atas setiap nikmat yang mendahuluinya. Begitu juga permasalahan yang ada dalam firman Allah,

"Celakalah pada hari itu, bagi mereka yang mendustakan (kebenaran)." **(al-Mursalat: 15)**

Semua ungkapan seperti ini dalam surah itu digunakan sebagai lafazh yang membentuk, bukan sekadar mengukuhkan.

Apabila lafazh dapat digunakan sebagai *mutarâdif* (sinonim) atau *mutabâyin* (antonim), seperti sabda Rasulullah saw.,

لِيَلِنِي مِنْكُمْ أُولُو الأَحْلاَمِ وَالنُّهَى

"Hendaklah orang yang sudah hulum (mimpi basah) dan berakal yang mendekat di belakangku dalam makmum shalat." [61]

---

61 Muslim dari riwayat Ibnu Mas'ud dalam kitab *Shalat* Bab *Meluruskan saf dan mendirikannya*; Abu Dawud, Bab *Orang yang disunnahkan dekat dengan imam dalam saf*; at-Tirmidzi dalam Bab *Hendaklah mendampingiku orang yang berakal (baligh) dan mempunyai akal*; Abu Mas`ud al-Badri dalam Bab *Meluruskan saf dan mendirikannya*; an-Nasa`i dalam Bab *Apa yang dikatakan*

Kalimat *an-nuhâ* adalah bentuk plural kalimat *nuhyah* yang artinya akal. Sebagian ulama ada yang menafsirkan *ûlu ahlâm* sebagai orang-orang *yang berakal,* sehingga kedua lafazh itu menjadi sinonim. Sementara ulama lain menafsirkannya dengan orang-orang *yang baligh* sehingga kedua lafazh berbeda makna, dalam keadaan seperti ini harus digunakan sebagai dua lafazh yang berbeda.

Ringkasnya, lafazh harus digunakan sebagai hakikat, meskipun memiliki kemungkinan majaz, sebagai lafazh umum bukan lafazh yang dikhususkan, sebagai lafazh yang *mustaqil* (berdiri sendiri) bukan lafazh yang dependen, sebagai lafazh yang *muthlak* (tak terbatas) bukan yang terbatas, sebagai lafazh yang asli bukan lafazh tambahan, sebagai lafazh yang didahulukan bukan yang diakhirkan, sebagai lafazh yang membentuk bukan lafazh pengukuh, dan sebagai lafazh yang berbeda bukan dua lafazh yang sinonim.[62]

Ulama *ushul fiqh* memerinci permasalahan kontradiksi antara hakikat dan majaz, dan mereka menjelaskan empat bagian.

Pertama, saat majaz bermakna lemah yang tidak dipahami kecuali dengan dalil, seperti lafazh *al-asad* yang berarti laki-laki pemberani, maka pada bagian ini hakikat didahulukan karena ia lebih kuat.

Kedua, saat majaz sangat sering digunakan sehingga menjadi sama dengan hakikat, maka dalam keadaan ini pun hakikat tetap didahulukan karena majaz belum menjadi makna yang lebih kuat.

Ketiga, saat majaz adalah makna yang kuat, dan hakikat adalah makna yang mati dan tidak terpakai dalam kebiasaan, maka dalam hal ini didahulukan majaz. Pasalnya, majaz dalam keadaan seperti ini adakalanya merupakan hakikat keagamaan seperti lafazh

---

imam pada waktu maju meluruskan saf. Lihat takhrijnya secara lengkap dalam *Nashb ar-Râyah* karangan az-Zayla'i dan *ad-Dakhil* karya Dr. Ibrahim Khalifah vol.1/359-360.

62 Lihat *ad-Dakhîl, vol.* 1/356.

shalat atau hakikat kebiasaan seperti lafazh *ad-dâbbah*. Jadi, tidak ada bedanya mendahulukan majaz ini dan mengakhirkan hakikat kebahasaan.

Keempat, saat majaz berupa makna yang kuat, dan hakikat menjadi maklum pada sebagian waktu, di sinilah letak perbedaan menurut kebanyakan ulama, seperti ketika seorang bersumpah, "Niscaya dia akan minum sungai ini", ungkapan ini adalah hakikat dalam makna satu teguk mulutnya. Seandainya mengambil dengan kendi kemudian meminumnya, maka ini adalah majaz yang kuat yang lebih dekat dalam pemahaman. Jadi, ia lebih didahulukan daripada hakikat, meskipun hakikat juga kadang digunakan, sebab kebanyakan penggembala atau yang lain juga mengambil air dengan mulutnya.[63]

Kini masih tersisa satu hal lagi bahwa jika ada lafazh yang dapat digunakan sebagai majaz (metafor) dan *musytarak* (ambigu), maka lebih didahulukan makna majaz. 'Adhud Din al-Îji (w 756 H) dalam *Syarh Mukhtasar Ibnul Hajib* menulis, "Ketika lafazh dapat digunakan sebagai majaz dan *musytarak,* seperti kata *an-nikâh* yang dapat bermakna hakikat sebagai persetubuhan, dan dapat bermakna majaz sebagai akad nikah ataukah lafazh itu adalah lafazh yang *musytarak* untuk kedua makna tersebut, maka makna majaz lebih jadi makna yang dekat. Ini adalah karena dua macam alasan: risiko yang dikandung oleh *musytarak* dan faedah-faedah sastra yang dimiliki majaz.[64] Seperti inilah yang harus dijadikan pedoman dalam mendahulukan makna *manthuq* (tersurat) daripada makna *mafhûm* (tersirat), larangan daripada pembolehan, penetapan daripada penafian, dan begitu juga seterusnya dari kemungkinan-kemungkinan yang disebutkan dalam kitab *ushul fiqh.*" [65]

---

63 Lihat *Syarh al-Kawkab al-Munir, vol.* 1/95.

64 Lihat *Syarh Mukhtasar Ibnul Hâjib, vol.* 1/158.

65 Lihat *ad-Dakhîl, vol.* 1/362.

Itulah metode analisis teks-teks Islam yang sampai kepada kita melalui tangan para ulama kita secara indah, akurat, matang, dan berdiri di atas fondasi-fondasi keagamaan serta makna-makna kebahasaan. Hal itu menjadi keniscayaan, karena hubungannya yang sangat erat dengan penafsiran atas Al-Qur'an, kitab suci yang otentik dan final dari Allah SWT..

B. Konsep Hermeneutika dalam Tradisi Keilmuan Barat

Kita telah membahas pengertian yang sejati dari takwil dalam tradisi keilmuan Islam secara panjang lebar pada pembahasan yang lalu, baik menurut kaca mata ulama *ushul fiqh* maupun menurut ulama Al-Qur'an. Pasalnya, bidang *ushul fiqh* dan ilmu-ilmu Al-Qur'an adalah yang paling berkaitan dengan usaha ilmiah untuk mengomparasikan konsep takwil dan hermeneutika di Barat dan bagaimana aplikasinya serta penggunaannya untuk mengkaji Al-Qur'an. Pada pembahasan ini kita akan memulai pembahasan tentang hermeneutika (definisi, tujuan, dan batasan/ ruang lingkupnya) agar kita dapat menyimpulkan sisi kesamaan dan perbedaannya dengan teori takwil yang ada di dalam tradisi Islam.

1. Definisi Hermeneutika secara Etimologi dan Terminologi

Hermeneutika secara etimologi diambil dari kata Yunani, *"Hermenuin"*, yang berarti tafsir dan penjelasan serta penerjemahan. Ketika dipindah ke dalam ranah teologi seperti kondisi waktu itu, maka ditemukan bahwa bahasa wahyu ketuhanan yang tidak jelas sangat membutuhkan penjelasan tentang kehendak Tuhan agar dapat sampai kepada pemahaman tentang hal itu, begitu juga agar dapat mentransformasikannya sesuai dengan kondisi kontemporer.[66]

---

66 Dr. Abdul Qâdir ar-Rubâ'i, *at-Ta'wil Dirâsah Fî Âfâq al-Musthalah,* (Majalah *'Alam al-Fikr:* edisi 2 jilid 31, Desember. 2002) hlm. 152.

Kata *"hermeneutic"* dalam pendapat yang lain diambil dari kata *Hermes*. Hermes sendiri adalah utusan dewa-dewa dalam mitologi Yunani. Akan tetapi, dia juga adalah Tuhan yang berubah dari Tuhan orang-orang Mesir kuno Theht.[67] Dengan itu hermeneutik membangun sebuah teori penafsiran tentang alam dan wujud: awal mulanya dan kembalinya.[68]

Dengan demikian, hermeneutika menjadi tampak dalam peradaban kuno sebagai penafsiran alam yang dianggap sebagai kalimat dewa yang masih samar dari satu sisi, dan sebagai penafsiran tentang teks-teks mitologi dari sisi yang lain. Juga merupakan penafsiran tentang proses penciptaan sebagai bentuk dari penerjemahan terhadap wahyu ketuhanan dari sisi yang lain.[69]

Dalam terminologi modern, hermeneutika—seperti yang dikatakan Gadamer (1900-2002 M)—berupaya mengatasi problem pemahaman dengan meringkas makna serta usaha menguasainya dengan media undang-undang apa pun.[70] Maksudnya, ilmu yang digunakan dalam rangka mencari pemahaman teks secara umum, yaitu dengan memunculkan pertanyaan-pertanyaan beragam dan saling berkaitan seputar teks dari segi karakteristiknya dan hubungannya dengan kondisi yang melingkupinya dari satu sisi serta hubungannya dengan pengarang teks serta pembacanya dari sisi yang lain.[71] Selain itu, penting dicatat bahwa hermeneutika fokus membahas dengan serius seputar hubungan penafsir (atau kritikus teks sastrawi) dengan teks.

---

67 Mona Thalabah, al-*Herminuthiqa—al-Mushthalah wa al-Mafhûm*—(Majalah *Ibdâ' al-Mishriyyah*, edisi 4, April 1998) hlm. 49-50.

68 Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Binyat al-'Aql al-'Arabi* (Markaz Dirâsat al-Wahdah al-Arabiyyah, Beirut, cet.3, 1990) hlm. 258.

69 Lihat al-*Herminuthiqa, al-Mushtalah wa al-Mafhûm*, hlm. 54.

70 Hans George Gadamer, al-*Lughah Kawashîth li at-Tajribah at-Ta'wiliyah*, terj. Amal Abi Sulaiman, Majalah al-*'Arab wa al-Fikr al-'Alami*, edisi 1988, hlm. 21-22.

71 Nasr Hamid Abu Zaid, *Isykâliyyât al-Qirâh wa Âliyah at-Ta'wîl* (al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 2005), hlm. 13.

Nasr Hamid Abu Zaid pun berpendapat bahwa fokus terhadap hubungan penafsir dan teks adalah titik awal dan permasalahan yang mendesak dari sudut pandang para filsuf hermeneutika.[72] Di sana juga masih banyak definisi lain yang dapat menjelaskan perbedaan penggunaannya menurut para filsuf hermeneutika, seperti berikut ini.

1. Jhon Martin Caladinus (1710-1759 M) berpendapat bahwa ilmu-ilmu humaniora terpusat pada seni penafsiran. Dia juga menetapkan bahwa hermeneutika adalah nama lain dari seni itu. Terkadang ungkapan-ungkapan verbal atau tertulis diselimuti oleh kesamaran, bila tidak dapat dipahami secara detail. Hermeneutika adalah seni menggapai pemahaman sempurna tentang ungkapan-ungkapan verbal dan tertulis. Ia adalah seni yang mengandung sejumlah kaidah. Ia lebih menyerupai logika dan dapat membantu penafsir untuk menjelaskan kesamaran teks.[73]
2. Fredrich August Wolf mendefinisikan dalam kuliah-kuliahnya di rentang tahun 1785-1807 M tentang ensklopedia penelitian-penelitian klasik bahwa "hermeneutika adalah pengetahuan tentang kaidah-kaidah yang membantu untuk memahami makna-makna tanda". Tujuan dari ilmu ini adalah untuk menguasai pemikiran-pemikiran verbalis dan tertulis dari pengujar atau penulis sebagaimana yang dia kehendaki secara tepat. Pemahaman tentang tafsir dan tugas hermeneutika ini sudah pasti mengharuskan bahasa teks dan kondisi-kondisi historisnya secara utuh agar dapat sampai pada pemahaman dan penguasaan makna. Yang dimaksud dengan pengetahuan historis adalah meliputi kehidupan pengarang serta kondisi-kondisi historis dan geografis yang menyertai-

---

72 *Ibid.*

73 Dinukil dari Ahmad Wa`idhi, artikel berjudul '*Mâhiyatul al-Herminiyuthiqa*", dalam majalah al-*Mahajjah*, edisi 6, musin dingin 2003/1423 hlm. 18.

nya. Jadi, penafsir yang cerdas adalah yang mengetahui semua yang diketahui oleh pengarang.[74]

3. Fredrich D. Ernest Schleirmacher (1768-1834 M) melihat hermeneutika sebagai seni memahami dan menguasai. Dia memusatkan perhatiannya tentang pemahaman yang salah. Dia mengukuhkan bahwa penafsiran atas teks adalah terbuka untuk selalu disalahpahami, sehingga diharuskan menggunakan hermeneutika sebagai kumpulan kaidah-kaidah metodologis agar terjaga dari kesalahpahaman. Pasalnya, tanpa disiplin ini tidak ada lagi jalan untuk menghasilkan sebuah pemahaman.[75]
4. William Dilthey (1833-1911 M) melihat bahwa hermeneutika adalah ilmu yang bertugas menghadirkan metode-metode sains untuk ilmu-ilmu humaniora. Tujuan utama hermeneutika—menurut dia—adalah mengangkat nilai dan kedudukan ilmu-ilmu humaniora dan menyeimbangkannya dengan ilmu-ilmu eksperimental. Dia melihat bahwa hakikat kepastian dan keyakinan dalam ilmu eksperimental terletak pada metode-metodenya yang terang dan jelas. Agar ilmu-ilmu humaniora itu dapat menjadi sains, tentu tidak ada jalan lain selain membersihkan metode-metodenya serta menerangkan dasar-dasarnya, rukun-rukun yang saling terkait dan tertanam yang dianggap pusat dari pembenaran-pembenaran ilmu-ilmu humaniora dan permasalahan-permasalahannya secara keseluruhan.[76]
5. Peneliti modern Jerman, Papner, mendefinisikan dalam makalah berjudul "Hermeneutika Transendental" yang dibukukan tahun 1975 M bahwa hermeneutika adalah proyek pemahaman.[77] Hal ini sangat sejalan dengan definisi hermeneutika

74 *Ibid.*, hlm. 19.
75 *Ibid.*, hlm. 19.
76 *Ibid.*, hlm. 20.
77 *Ibid.*, hlm. 20.

filosofis menurut Martin Haideger dan Hans George Gadamer, karena tujuan dari hermeneutika filosofis adalah menjelaskan hakikat dari pemahaman. Pasalnya, ia berbeda dengan hermeneutika-hermeneutika yang telah lalu dengan cara memahami teks dan tidak membatasi dirinya dalam lingkup pemahaman ilmu-ilmu humaniora, tetapi menuju pada pemahaman secara umum dan bertujuan menganalisis proses pemahaman modern sebagai sebuah fenomena dan mengungkapkan syarat-syaratnya.

Adapun tujuan hermeneutika yang khusus (hermeneutika regional)—menurut aliran-aliran yang beragam—adalah menyelesaikan problematika pemahaman terhadap teks-teks yang melalui teknik khusus dapat mengungkap makna asli teks dalam tradisi yang diwarisi atau sastra yang memiliki tren humanisme.[78]

2. Ruang Lingkup Hermeneutika

Untuk menjawab pertanyaan, "Dalam masalah apakah hermeneutika membahas?", sebagian ada yang menjawabnya dengan sederhana bahwa hermeneutika adalah model pemikiran dan perenungan filosofis yang bertujuan untuk menjelaskan pengertian pemahaman (*verstehen understanding*) dan ia berusaha menjawab pertanyaan, "Apa yang akan dibuat oleh sebuah makna kepada yang memiliki makna?" Bisa jadi sesuatu itu berupa bait syair atau teks undang-undang, perbuatan manusia, bahasa, kultur asing atau personal.

Richard E. Palmer memberikan sinyal ketika menjelaskan batasan hermeneutika dan bahwa hermeneutika tidak hanya terbatas pada hermeneutika filosofis. Akhirnya, kita dapat me-

---

78 Robert Hulb, *Nadhariyyat at-Talaqqi*, terjemah Izzud Din Ismail, (an-Nâdi ats-Tsaqafi al-Adabi, di Jeddah, 1995) hlm. 113.

nyimpulkan bahwa dalam hal hermeneutika ini ada tiga pendapat yang sama sekali berbeda.

1. Hermeneutika khusus (*regional hermeneutics*) yang mempunyai hubungan dengan bentuk-bentuk pertama hermeneutika sebagai cabang sebuah disiplin ilmu. Dalam bagian hermeneutika ini, dengan tujuan pemurnian proses penafsiran teks-teks dalam setiap medan pengetahuan—seperti hukum, sastra, kitab-kitab suci, dan filsafat—terdapat sejumlah kaidah dan dasar-dasar metodologis, seakan setiap medan pengetahuan memilikinya, melalui mata rantai kaidah-kaidah dan dasar-dasar pernafsiran yang khusus. Jadi, setiap medan ilmu pengetahuan memiliki hermeneutikanya masing-masing, sehingga tidak dibenarkan menggunakan hermeneutika penafsiran teks untuk digunakan dalam hermeneutika sastra-sastra klasik. Dan secara umum, setiap hermeneutika digunakan di dalam medannya yang khusus.[79]
2. Hermeneutika umum (*general hermeneutics*) adalah bentuk dari metode-metode dan metodologis yang bertujuan menghadirkan suatu metode pemahaman dan penafsiran serta pembersihan kaidah-kaidah dan dasar-dasar. Bedanya ia tidak terkait khusus dengan cabang-cabang ilmu tertentu, tetapi dalam memenuhi berbagai cabang ilmu penafsiran. Kecenderungan baru dalam hermeneutika ini muncul pada abad ke-18. Seorang teolog Jerman, Freidrich Schleirmacher (1768-1834 M)[80] adalah orang pertama yang memberikan pe-

---

79 *Ibid., Mâhiyah al-Herminuthiqa*, hlm. 25.

80 Teolog Protestan dan filsuf Jerman, dia bekerja beberapa tahun sebagai pengawas dan misionaris sekaligus guru besar di Universitas Berlin. Pendapat-pendapatnya terbentuk dari pemikiran-pemikiran Spinoza, Kant, Fikhtah, Silnag, Jacobi, dan yang lain. Filsafatnya diluapi oleh aliran-aliran romantisme dan penentang ide pencerahan. Dia mengambil kesimpulan tentang agama dan akhlak dari gurauan batin manusia. Dia memberikan kontribusi dalam pengembangan kritik terhadap kitab Perjanjian Lama (PL) seperti yang sudah dimulai Spinoza dan memperluasnya ke Perjanjian Baru (PB). Pemikiran-pemikirannya mempengaruhi kritikan yang diarahkan kepada segenap otoritas Kristen sebab dia tidak keluar dari koridor perspektif agama secara keseluruhan terhadap alam. Termasuk karangannya yang penting adalah *Hadits Fi ad-Dîn* (1799 M) dan *Hiwâr Dâkhili* (1810 M). Lihat al-*Mawsûah al-Falsafiyah* yang disusun oleh sejumlah pakar Uni Soviet (Beirut: Dâr ath-Thali'ah, cet. 7, 1997), hlm. 256.

maparan sistematis tentang hermeneutika yang kemudian diadopsi oleh pemikir-pemikir seperti Emillio Betti (1890-1968 M) dan Eric D. Hirsch (-1928 M).

Aliran hermeneutika ini dibangun atas pemikiran bahwa di sana ada kaidah-kaidah dan dasar-dasar umum yang mengontrol proses pemahaman, tanpa melihat apa pun jenis teks itu. Karena itu, orang yang bekerja dengan hermeneutika harus berusaha menjernihkan kaidah-kaidah umum itu dan menyusunnya. Proyek William Dilthey juga dapat dimasukkan dalam aliran ini, meskipun dia tidak terpaku pada penafsiran teks. Meskipun dia memperluas cakupan perhatiannya agar mencakup semua ilmu humaniora, tetapi basis pengetahuannya atau prakonsepsinya tetap cocok secara keseluruhan dengan prakonsepsi para pengikut hermeneutika umum. Dan tugas hermeneutika adalah menyusun dasar-dasar dan kaidah-kaidah ini serta membersihkannya, berupa penjelasan yang gamblang dan benar terhadap metodologi yang mapan dalam ilmu-ilmu humaniora.

3. Hermenetika filsafat (*hermeneutical philosophy*) adalah aliran ketiga yang menetapkan perenungan filosofis terhadap fenomena pemahaman yang menjadi objeknya. Ia tak berpretensi memberikan metode atau menjelaskan dasar-dasar dan kaidah-kaidah yang dapat mengontrol proses pemahaman dan penafsiran, baik metode itu dikehendaki untuk memahami teks, maupun untuk ilmu-ilmu humaniora secara mutlak. Ketika kita lebih dalam lagi melihat, maka ditemukan bahwa model hermeneutika ini tidak ingin membuat sebuah metode. Ia bahkan mengkritik metode dan metodologi, serta tidak sejalan dengan ide kemungkinan sampai pada kebenaran melalui metode ilmiah.[81]

81 *Ibid.*, hlm. 25-27.

3. Pengaruh Hermeneutika terhadap Pemikiran Keagamaan

Perlu dikatakan sebelumnya bahwa teori hermeneutika filosofis untuk pemahaman secara umum dan pemahaman teks secara khusus termasuk sebuah ide yang baru dan belum pernah dicoba sebelumnya. Perdebatan-perdebatan yang diajukan di dalam hermeneutika ini terhitung masih belum memiliki akar di dalam pendapat-pendapat para pemikir muslim.

Jadi, tidak mungkin meneliti sudut pandang-sudut pandang kajian keislaman yang berhubungan secara langsung dengan hermeneutika filosofis atau hanya mendekati saja. Namun, teori penafsiran yang berlaku umum di kalangan para ulama muslim berhenti di posisi yang berlawanan dengan hasil-hasil hermeneutika filosofis dalam belantara dunia pemahaman teks, meskipun ia memiliki keserasian yang jelas dengan ide-ide hermeneutik yang mendahului hermeneutika filosofis, sebagaimana ia mengandung sisi-sisi kesamaan yang cukup banyak dengan hermeneutika zaman pencerahan dan hermeneutika Schleirmacher beserta pengikutnya di abad ke-20. Hal ini tanpa melihat sisi perbedaan masing-masing yang ditimbulkan oleh beragam aliran hermeneutika itu.

Pemikiran keagamaan kontemporer telah menghadapi penelitian yang menantang dan pertanyaan-petanyaan baru, yang sebagiannya memiliki akar di dalam hermeneutika, di antaranya sebagai berikut.

1. Kemungkinan mengajukan pembacaan yang berbeda dan tidak terbatas untuk teks keagamaan.
2. Historisitas pemahaman dan perubahannya yang tanpa henti.
3. Memberikan legalitas atas subjektivitas penafsir dan memperbolehkannya ikut serta dalam proses penafsiran teks.
4. Pemahaman agama yang dipengaruhi subjektivitas penafsir, prakonsepsinya dan wawasannya, serta kecenderungannya.[82]

---

82 *Ibid., Mâhiyah al-Herminuthiqa*, hlm. 52.

Hermeneutika modern telah memberikan pengaruh signifikan terhadap pemikiran keagamaan dari dua sisi, dan ia telah memunculkan problem-problem dan pertanyaan-pertanyaan baru sebagai berikut.

Sisi pertama, sebagian pembahasan hermeneutika modern hanya berhubungan dengan pemikiran filosofis seputar pemahaman secara umum tanpa pengkhususan terhadap bidang pemahaman atau lahannya. Dalam perenungan semacam ini, yaitu tentang hakikat pemahaman dan syarat-syarat untuk menghasilkan kekhususannya yang utama, di sana terdapat pemikiran dan hukum-hukum yang umum tentang pemahaman yang mutlak yang materi-materinya dapat memuat pengetahuan keagamaan (pemahaman dan penafsiran teks keagamaan), sehingga akhirnya menciptakan berbagai keterkaitan antara kajian hermeneutika dan pengetahuan keagamaan.

Sisi Kedua, terkait dengan pergesekan antara dua bidang pengetahuan itu, dinyatakan bahwa agama-agama besar dunia (Islam, Kristen, dan Yahudi) berdiri di atas wahyu ketuhanan atau teks ketuhanan yang menjadikan hermeneutika berpengaruh dalam agama-agama itu dan menjadikannya dalam kondisi yang berbeda-beda dalam memahami teks-teks keagamaan serta menafsirkannya. Ikatan yang kuat antara kultur keagamaan dan penafsiran teks-teks keagamaan ini menjadikan teori-teori baru yang menantang dalam penafsiran teks berpengaruh terhadap model yang berlaku lazim dalam penafsiran teks, bahkan sudah menjadi sebuah tantangan bagi model yang telah baku itu. Para agamawan telah dihadapkan oleh pertanyaan-pertanyaan baru dan problem-problem yang sebelumnya belum ada, dan kini telah menjadi problem yang menguasai bentuk pengetahuan keagamaan.

Hermeneutika selamanya berkonsentrasi untuk memahami teks. Meskipun ia mengalami perubahan-perubahan signifikan dalam batasan dan tujuannya, namun tetap memiliki konsentrasi yang khusus terhadap pemahaman teks-teks. Dari situlah dikata-

kan bahwa teori-teori baru dalam hermeneutika teks memiliki pengaruh terhadap dunia pemikiran keagamaan. Realitanya, hermeneutika sebelum Haideger (maksudnya hermeneutika yang ada sebelum abad ke-20) tidak membuat tantangan besar bagi pemikiran keagamaan, meskipun ia memiliki daya pembaharuan dan mampu membuka cakrawala yang luas di belantara dunia penafsiran teks. Semua corak dan aliran hermeneutika yang ada sebelum abad ke-20 tetap memenuhi karakter umum model pemahaman teks, dan masing-masing berusaha untuk membangun dan membersihkan sisi dari model yang baku dan telah diterima oleh mayoritas.

Sedangkan hermeneutika filosofis berupa kajian-kajian kritik sastra dan ilmu semantik ialah yang sesungguhnya telah membentuk tantangan kuat menghadapi metode pemahaman teks yang mapan dan kemudian menohok pengetahuan keagamaan. Sebelum memasuki tantangan-tantangan nyata yang ditimbulkan hermeneutika modern dalam dunia pemahaman teks, pantas kiranya lebih dahulu diperkenalkan secara global metode umum dalam memahami teks-teks. Pasalnya, pemahaman yang berlaku dalam memahami teks-teks keagamaan sedang bergerak, yang mana biasa disebut dalam sastra-sastra pencerahan modern dengan "teori pembacaan konvensional", seputar sejumlah prinsip tafsir sebagai berikut.

Pertama. Seorang penafsir mencari makna teks. Makna teks adalah sesuatu yang dikehendaki pembicara atau pengarang, yang menggunakan lafazh-lafazh dan susunan kata untuk mengungkapkannya. Jadi, setiap teks pasti memiliki makna yang terbatas dan final, yaitu tujuan yang pasti pemilik teks. Tujuan pasti dan makna final inilah yang menjadi suatu yang objektif dan faktual, yang penafsir berusaha memahaminya dan sampai kepadanya. Yang dimaksud dengan objektif dan faktual adalah penafsir bisa jadi salah dan tidak dapat meraih makna shahih teks namun ia juga kadang benar, dan naluri penafsir sama sekali tidak

berperan dalam pekerjaannya itu. Dengan gambaran ini, teks-teks keagamaan adalah mengandung misi-misi ketuhanan bagi manusia dan tujuan penafsirnya untuk mencapai misi-misi yang menggambarkan tujuan-tujuan hakikat pemilik teks.

Kedua. Tujuan di atas dapat dicapai dengan mudah melalui jalan metodologis model rasional yang baku untuk memahami teks. Di dalamnya, dijelaskan bahwa fenomena lafazh merupakan jembatan untuk sampai pada tujuan hakiki dan makna yang dimaksud. Pembicara atau yang memiliki teks mengungkapkan keinginannya dengan media lafazh dan susunannya. Dan semantik lafazh terhadap makna adalah mengikuti asal mula peletakan kebahasaan atau dasar dan kaidah rasionalitas untuk berbincang, saling memahami dan memberikan pemahaman. Ia adalah kaidah-kaidah kebiasaan dan rasionalis yang diambil dari posisi pembicara dan pendengar di dalam seluruh bahasa. Tanpa mengindahkan kaidah-kaidah ini tentu proses pemahaman akan menjadi cacat. Dan sesuai dengan gambaran konvensional (*taqlidi*) pemahaman, dapat saja aturan-aturan dan dasar-dasar itu dibukukan atau diadakan, sebagaimana dimungkinkannya membentuk dan membakukan dasar-dasar pemikiran kemanusiaan di dalam koridor ilmu logika.

Ketiga. Posisi penafsir yang ideal adalah hendaknya ia sampai pada pemahaman yang yakin dan dipercayai sebagai maksud pembicara yang sebenarnya. Namun, keyakinan itu tidak dapat datang dalam semua kondisi, tetapi dalam kondisi semantik teks yang secara jelas menunjukkan maksud. Kondisi ini adalah kondisi yang bisa disebut dengan istilah *"an-nash"*. Dalam teks-teks keagamaan, seorang penafsir berusaha untuk memahami *nash* secara objektif yang sesuai dengan faktualitas. Adapun selain *nash* yang biasa diistilahkan dengan "zhahir", meskipun penafsir di sini tidak dapat yakin bahwa makna yang telah digapainya adalah makna yang final dan pasti bagi teks, tetapi ketidakyakinan ini tak berarti menghilangkan penafsiran dari nilai objektivitas dan

nilai. Kegundahan dan kesulitan untuk mencapai secara penuh pemahaman yang sesuai dengan kenyataan atau dengan kehendak pembicara (*mutakallim)* bukan berarti tidak ada tolok ukur untuk meneliti keshahihan dan kesalahan penafsiran.

Jadi, dalam prosedur penafsiran teks, terutama teks-teks keagamaan, kita memiliki obsesi untuk sampai pada pemahaman "hujjah dan yang mempunyai nilai". Penafsiran dapat dikatakan sebagai argumentatif dan memiliki nilai ketika ia memiliki metodologi yang berjalan sesuai kaidah. Apabila metode konvensional itu dalam memahami teks tidak dapat menampakkan lagi penafsiran atas teks dengan cara apa pun, berarti teks sudah tidak lagi dapat menerima penafsiran, apa pun bentuknya. Sejatinya, penafsiran yang memiliki nilai dan patut diperhitungkan adalah penafsiran yang didukung oleh kebiasaan para pakar disiplin ilmu tersebut.

Keempat. Jarak antara zaman penafsir dan waktu produksi teks bukanlah penghalang bagi penafsir untuk mencapai makna yang dimaksud dan dikehendaki dari teks-teks keagamaan, sebab pemahaman objektif terhadap teks adalah sangat mungkin meskipun ada jeda waktu dan tempat antara pengarang dan penafsir. Itu disebabkan perubahan-perubahan bahasa dalam bentangan zamannya bukahlah perubahan yang membuat pemahaman teks menjadi sangat sulit dan terjal atau mungkin menjadikan lafazh yang jelas—yang tampak jelas bagi penafsir—sebagai kontradiksi (berlawanan) dengan makna yang dituju oleh pengarang.

Kelima. Perhatian penafsir harus terpusat pada usaha memahami misi teks. Pasalnya, proses memahami teks berporos pada 2 hal: autentisitas teks dan pengarang. Tugas penafsir adalah mencari-cari kehendak pengarang dari semantik teks. Dari sini, segala bentuk bias dan subjektivitas penafsir dalam rangka menentukan kandungan misi teks tidak bisa ditoleransi. Prapemahaman penafsir dan prajustifikasi awal akan mengeruhkan

dan mengotori proses pemahaman serta menjadikannya sebagai "tafsir berdasarkan pendapat yang tercela". Begitulah, semua jenis teori tafsir yang menggiring pada keautentikan penafsir, subjektivitas, dan pra-pemahamannya dalam proses pemahaman, adalah bertentangan dengan model yang berlaku dalam dunia tafsir kaum muslim.

Berdasarkan model konvensional, seorang penafsir bekerja secara netral dengan teks dan hanya berperan menerima misi tanpa perubahan apa pun. Tak diizinkan suatu peran membentuk dan mencetak misi baru. Jika dia ingin berinteraksi secara positif dalam memberikan batasan tentang kandungan-kandungan misi teks, berarti ia sudah keluar dari metode penafsiran yang mapan, serta menempuh jalan yang tak memiliki dasar dan telah menafsirkan teks-teks hanya berdasarkan opini pribadinya.

Keenam. Metode pembacaan teks konvensional bertentangan dengan relativisme penafsiran model hermeneutika secara jelas. Yang dimaksud dengan "relativisme panafsiran" adalah kebutuhan terhadap standar untuk membedakan yang benar dan yang salah, karena tidak mungkin memberikan batasan untuk pemahaman yang benar dan pemahaman yang salah. Jadi, setiap pemahaman terhadap teks atau pemahaman-pemahaman yang beragam—paling tidak—diperbolehkan dan diterima, dan setiap pemahaman adalah objektivitas—bukan yang lain.

Metode yang sudah dikenal dalam memahami teks menolak meletakkan penafsiran-penafsiran sembarangan, sebagaimana teks itu sendiri juga tidak dapat ditafsirkan seenaknya. Untuk contoh tentang pambahasan teks-teks keagamaan kiranya perlu melihat teks-teks yang tidak memberikan ruang kecuali penafsiran yang satu. Adapun lafazh zhahir meskipun ia menerima berbagai kemungkinan penafsiran, tetapi ia tidaklah beranjak dari koridor yang terbatas sekali. Lafazh-lafazh zhahir juga tidak dapat menerima penafsiran-penafsiran yang tertutup dan tidak rasional. Memang akan tampak berbagai perbedaan dalam memahami

lafazh-lafazh zhahir, namun perbedaan itu hanya memiliki ruang yang sangat terbatas oleh teks itu sendiri, bukan oleh bias penafsir. Dengan kata lain, ketika perbedaan dalam penafsiran teks terjadi, maka keaslian dikembalikan kepada teks dan pengarangnya. Dalam hal ini sama sekali penafsir tidak diberikan otoritas menentukan keaslian sebuah penafsiran.[83]

Memang benar bahwa metode pembacaan konvensional terhadap teks —yang terejawantahkan dalam takwil, seperti dalam ilmu *ushul fiqh* dan ilmu-ilmu Al-Qur'an—dan pemikiran keagamaan yang berlaku—seperti yang telah saya jelaskan— dihadapkan pada tantangan-tantangan yang dibawa sebagian aliran hermeneutika di abad ke-20. Hermeneutika filosofis—dengan berbagai cabangnya— telah memunculkan berbagai catatan seputar penafsiran teks dan masalah pemahaman dalam bentuk yang secara umum menyentuh sejumlah dasar-dasar metode yang mapan dalam memahami teks dan telah mengitari fondasi-fondasinya dengan berbagai problem dan kerancuan baru bagi pemikiran keagamaan.

Sejak awal telah kami berikan sinyal bahwa pemikiran keagamaan sangat erat hubungannya dengan metode konvensional untuk memahami teks. Tampaknya, mendiskusikan permasalahan ini adalah hal yang penting dijawab terutama mengenai problem-problem dan kerancuan yang ditimbulkan oleh hermeneutika filosofis dan cabang-cabang pemikirannya karena menghalangi jalan pemikiran keagamaan dan pembacaan yang rasional, sehingga mewajibkan sebuah ruang pembahasan yang terpisah.

Di sini akan kami sebutkan secara global sebagian pembahasan tersebut, agar pembaca dapat mengetahui tantangan apa saja yang ditimbulkan oleh hermeneutika filosofis untuk menggeser metode tafsir yang sudah baku. Pemikiran-pemikiran dan ajaran-ajaran hermeneutika filosofis—paling tidak—akan membuat gambaran dasar untuk tantangan-tantangan ini.

---

83 *Ibid.*, hlm. 54-58.

1. Sesungguhnya pemahaman terhadap teks adalah hasil gabungan antara cakrawala makna-makna dalam diri penafsir dengan cakrawala makna-makna di dalam teks. Oleh karena itu, bias penafsir yang tergabung dalam proses pemahaman bukanlah suatu yang tercela, tetapi ia adalah syarat eksistensial sebuah pemahaman, dan seharusnya itu diterima sebagai kenyataan yang tidak terbantah sama sekali.
2. Pemahaman yang objektif terhadap teks, dalam arti bahwa pemahaman yang seratus persen sesuai dengan faktualitas adalah sesuatu yang tidak mungkin, sebab elemen terdalam dari bias mufassir dan pra-pemahamannya merupakan syarat terwujudnya pemahaman. Jadi, wawasan penafsir memiliki peran penting dalam seluruh pemahaman dan penafsirannya.
3. Sesungguhnya proses memahami teks adalah proses yang tidak pernah final. Kemungkinan terjadinya pembacaan yang beragam atas teks tidak pernah ada batasan akhir. Karena pemahaman adalah penyusunan dan percampuran antara cakrawala makna-makna dalam diri penafsir dan makna-makna teks. Bersamaan dengan setiap perubahan dalam diri penafsir dan cakrawalanya, maka selalu ada kemungkinan terhadap penyusunan dan percampuran baru serta pemahaman yang baru pula. Jadi, tidak ada finalisasi bagi semua pembacaan dan penafsiran yang berbeda bagi teks.
4. Tidak ada sebuah pemahaman yang tetap dan statis di tempat, dan tidaklah benar jika ada pembatasan pemahaman yang berfungsi sebagai pemahaman final yang tidak berubah-ubah bagi teks manapun.
5. Penafsiran tidaklah bertujuan untuk menangkap kehendak pengarang, sebab kita sedang berhadapan dengan teks, bukan dengan pengarang. Pengarang tidak lain hanyalah salah seorang dari para pembaca teks dan tidak ada keistimewaan khusus bagi pengarang di antara penafsir-penafsir atau pembaca-pembaca teks yang lain. Teks adalah entitas yang inde-

penden dan intens berdialog dengan penafsir sehingga bermunculan pemahaman atas teks. Untuk itu, penafsir tidak perlu memperhatikan tujuan-tujuan dan maksud yang ingin diungkapkan si pengarang.

6. Tidak ada bentuk atau ukuran standar untuk meneliti penafsiran yang bernilai dengan penafsiran yang tidak bernilai. Pasalnya, memang tidak ada sama sekali apa yang dinamakan dengan tafsir bernilai. Maka pandangan yang membicarakan tentang sesuatu yang dinamakan dengan penafsiran bernilai atau shahih yang tetap dalam menangkap tujuan pengarang sebagai tujuan penafsiran, berbeda dengan hermeneutika filosofis yang melihat keaslian penafsir dan tidak melihat urgensi mencari tujuan pengarang sama sekali. Para penafsir teks memang banyak sekali dan mereka memiliki cakrawala yang beragam dan berbeda-beda—yang salah satu di antara pemahaman-pemahaman itu tidaklah dianggap sebagai pemahaman yang lebih utama dibandingkan yang lain.
7. Hermeneutika filosofis memang sangat sesuai dengan "relativisme penafsiran" dan membuka pintu luas bagi penafsiran-penafsiran yang ekstrem.[84]

Di sini perlu diingatkan bahwa pengaruh hermeneutika filosofis terhadap dunia pemikiran keagamaan tidak secara langung dan juga bukan mengkristal di dalam bentuk metode baru memahami teks. Telah dijelaskan bahwa hermeneutika filosofis bukanlah sebuah aliran keagamaan yang memiliki ajaran-ajaran keagamaan tertentu. Pengaruhnya dalam ranah pemikiran keagamaan hanya terjadi karena tantangan-tantangannya terhadap metode yang sudah berlaku untuk memahami teks.[85]

---

84 *Ibid.*, hlm. 59-60.

85 Poin yang perlu ditekankan di sini adalah permasalahan-permasalahan yang disebabkan hermeneutika filosofis terhadap metode penafsiran yang mapan belum mengkristal menjadi sebuah

Itulah perincian-perincian terpenting dan perbedaan-perbedaan esensial antara pandangan hermeneutika filosofis dan kaidah-kaidah takwil yang terdapat dalam kitab-kitab *ushul fiqh* dan ilmu-ilmu Al-Qur'an. Dan untuk dapat menelisik lebih jauh teori interpretasi itu, maka kita mesti mengetahui perkembangan-perkembangannya yang terbaru sebagai teori takwil (hermeneutika) yang memunculkan dasar-dasar baru untuk sebuah pembacaan yang berbeda dari akarnya dengan apa yang sudah biasa terjadi di zaman dahulu.

4. Antara Takwil dan Hermeneutika, Persamaan ataukah Perbedaan?

Kita akan berangkat dari kutipan berikut yang dapat memberikan ringkasan kepada kita mengenai perubahan-perubahan yang terjadi dalam perjalanan takwil, "Pada awalnya takwil adalah bentuk sintaksis yang menjelaskan lafazh-lafazh dan susunan-susunan yang klasik melalui lafazh dan susunan-susunan yang baru demi menjaga maknanya yang relevan untuk segala zaman. Sementara itu, takwil yang kedua ternyata telah sangat jauh masuk ke dunia majaz. Ia adalah takwil atas tanda-tanda yang telah menjadi asing di zaman mutakhir agar dapat menciptakan petanda-petanda baru yang mengantarkan kita secara langsung kepada pemikiran pemilik ucapan, bukan pada teks."[86]

Dari penjelasan di atas kita dapat memahami bahwa ada dua aliran yang saling bergulat tentang hakikat makna.

---

bentuk metode alternatif. Dia tidak mengaku telah mengajukan metode baru dalam memahami teks-teks termasuk teks keagamaan, tetapi ia hanya memaparkan analisis hakikat dari pemahaman teks dan syarat-syarat eksistensial beserta tujuan-tujuannya yang saling digelar dengan serius bersama analisis konvensional, yang berhadapan dengan kritik-kritik dan kerancuan-kerancuan yang belum pernah dihadapinya. Membela metode konvensional memahami teks dan menjauhi pembacaan yang populer terhadap agama, adalah bergantung pada bagaimana menghadapi serangan-serangan baru ini dan menkonter problem-problemnya.

86 Mustafa al-Kailani, *Wujûd an-Nash Nash al-Wujûd*, (Tunis: Ad-Dâr at-Tûnisiyah Li an-Nasyr, 1992) hlm. 34.

Aliran yang pertama adalah aliran konvensional (tradisional) yang berusaha membakukan makna dalam semantik tertentu, yakni menjadikannya kokoh sehingga tidak mudah terperosok masuk ke wilayah majaz. Degan kata lain, tetap dalam standar semantik bahasa, yaitu mengembalikan petunjuk makna pada asalnya. Takwil dalam pandangan aliran pertama adalah "memindahkan zhahir lafazh dari posisinya yang asli kepada suatu makna yang membutuhkan dalil, yang seandainya tidak ada dalil itu maka zhahir tersebut tidak akan ditinggalkan"[87].

Jadi, rasionalitas dari sisi konvensional melihat bahwa yang asli adalah lafazh zhahir dan tidak mungkin meninggalkan ini kecuali dengan dalil, yaitu tidak adanya pertentangan dengan tujuan-tujuan agama. Pada titik inilah, melampaui zhahir lafazh pada makna yang tersimpan menjadi sesuatu yang diperbolehkan. Dari sana, pengertian takwil menurut ulama *ushul fiqh*—seperti yang telah lewat dan telah kami jelaskan dengan terperinci—adalah sangat berhubungan dengan bagian-bagian lafazh.

- Yang hanya mungkin mengandung satu makna adalah nash.
- Jika mengandung lebih dari satu makna secara sama, maka ia dinamakan mujmal.
- Adakalanya lafazh mengandung lebih dari satu makna, tetapi salah satunya lebih kuat. Makna yang kuat itu disebut dengan zhahir dan yang lemah disebut muawwal. Tidak mungkin beralih dari makna zhahir ke makna muawwal kecuali harus berlandaskan dalil.

Asy-Syarif al-Jurjani (w 816 H) menulis dalam kitab *at-Ta`rîfât,* "Takwil pada awalnya adalah *tarjîh* (menguatkan) dan dalam istilah syara` adalah menjauhkan lafazh dari makna zhahirnya kepada makna yang mungkin dikandungi jika maknanya sesuai dengan Al-Qur'an dan hadits."[88]

---

87 *Lisân al-Arab, vol.* 1/131.

88 Lihat *at-Ta`rîfât,* (Dâr al-Kitâb al-Arabiyah).

Jadi, takwil dari segi pemikiran yang asli tidak pernah lepas dari hal yang menghubungkan dengan makna zhahir dan tidak meninggalkan makna itu kecuali ada sebab. Dalam hal ini, takwil mengarah pada penetapan semantik dalam berbagai kondisi dengan menguatkan bahwa makna tersebut adalah yang dimaksud oleh Allah. Oleh sebab itu, makna tersebut tetap saja menjadi sakral dan tidak boleh disentuh. Pasalnya, dengan kesakralan itu, ia telah jauh dari kemungkinan berubah atau disalahpahami karena kita tidak mungkin mengubah makna yang dikehendaki oleh Allah.

Aliran yang kedua adalah aliran modernistik. Ketika menjelaskan penghinaannya terhadap konsepsi takwil yang asli, Muhammad Arkoun (1928-) menulis, "Tafsir Islam klasik tentu tidak mengetahui ilmu linguistik modern yang bersifat analitis teks, dan tentu juga tidak mengetahui teori pembacaan kontemporer. Misalkan, ath-Thabari —dengan sangat simplistik (sederhana)— mengatakan dalam setiap penafsirannya dengan ungkapan, "Allah SWT berfirman", sekan-akan dia mampu mengetahui dengan tepat dan pasti tujuan Allah dari firman-Nya, berikut kemampuan menjelaskannya secara tekstual. Keyakinan simplistik yang kerdil ini mengharuskan secara implisit adanya sebuah keserasian yang sempurna antara penafsiran dan tujuan makna semantiknya."[89]

Berpegang terhadap makna-makna ini dan merangkulnya erat-erat memberikan penafsiran bahwa seorang mukmin yang ingin tenang dalam beraqidah maksudnya adalah beriman untuk dirinya sendiri—sebuah keberadaan semantik yang dia anggap dalam kesakralannya sampai dia menjalankan ritual-ritual keagamaannya tanpa ragu. Titik rasionalitas taklid adalah keimanan, tetapi ini tidak berarti menafikan takwil secara keseluruhan. Akan tetapi, karangan-karangan kitab telah menjadi saksi atas berkembangnya gerakan ini bersama sekte-sekte Islam dan pertarungan ilmu kalam antarmazhab atau di antara mereka dengan aqidah-aqidah

---

89 Lihat al-*Fikr al-Islami Naqd wa Ijtihâd*, (London: Dâr as-Sâqi, cet. 3, 1998), hlm. 84.

yang menyusup. Begitu juga aktivitas ilmu fiqih dan *ushul fiqh* telah menunjukkan bahwa takwil sangat dinamis, di mana kita mencarikan dasar-dasar ilmu *ushul fiqh* atau memberikan hukum, mengharuskan *tarjîh* antara semantik dan makna-maknanya, atau menjauhkan lafazh dari zhahirnya dan mencari makna yang dikehendaki.

Kita dapat menyaksikan betapa kaya dan dinamisnya penggunaan takwil dari keragaman penafsiran terhadap ayat-ayat aqidah yang musykil, meskipun hal itu masih memiliki hubungan dengan dasar-dasar penafsir. Terkadang seorang mufassir bermazhab Asy`ariyah atau Muktazilah dan juga penganut Zhahiri tapi bergabung pada salah satu mazhab menunjukkan suburnya takwil sekiranya dia dapat keluar dari kekangan makna zhahir menuju keluasan makna *bathin*. Mereka mengukuhkan bahwa teks tidaklah dibatasi oleh sebuah makna, tidak juga makna-makna yang lain. Meskipun demikian, yang menyatukan mereka adalah aqidah dan keimanan kepada Allah, masing-masing berusaha beriman dengan caranya sendiri-sendiri—baik secara tekstual maupun rasional.

Metode takwil memiliki alur vertikal, yaitu alur menuju Allah. Jadi, rasionalitas dari sisi taklid telah menanamkan dasar penakwilan dan menjadikan teks mungkin untuk ditakwil di sebagian sudutnya. Di sana ada yang tetap dan tidak dapat ditakwil kembali, yaitu sesuatu yang berkaitan dengan sudut-sudut aqidah dan peribadatan serta moralitas. Sementara makna-makna yang lain dapat saja dikuatkan di antara makna-makna yang ada dan memilih makna yang paling utama.

Dari kutipan di atas, kita dapat melihat dua aliran yang memperebutkan hakikat makna teks.

Aliran pertama (tradisionalistik) berupaya membakukan makna dalam petunjuk semantik tertentu dengan cara menjadikan makna itu *muhkam* yang tidak bisa serampangan ditarik ke dalam

wacana metaforis. Tentu saja aliran ini berupaya mempertahankan makna asli suatu teks, sehingga takwil dalam tradisi aliran pertama difungsikan untuk mengalihkan pemahaman lahir suatu lafal dari makna aslinya kepada makna lain dengan indikasi tertentu yang menyebabkan makna aslinya ditinggalkan. Posisi dasar pemahaman teks adalah lahiriahnya. Ia hanya dapat ditinggalkan jika ada indikasi kuat untuk keserasian makna itu dengan tujuan syariah. Dari situ, maka konsep takwil menurut para ahli *ushul fiqh* berjalin kelindan dengan pembagian tingkatan lafal teks agama sebagai berikut.

- Setiap bentuk lafal yang hanya menerima satu makna tertentu disebut sebagai Nash atau teks. (Dari sana kita dapat menyimpulkan bahwa kosakata bahasa Arab mengidentikkan teks dengan pembakuan dan penunggalan makna suatu teks).
- Jika bentuk lafal teks dapat menerima lebih dari satu makna/ pemahaman yang sama-sama kuat, maka ia disebut sebagai Mujmal atau teks global (yang memerlukan perincian).
- Jika bentuk lafal teks menerima lebih dari satu makna/ pemahaman yang salah satunya lebih kuat dari makna lain, maka makna yang kuat itu disebut Zhahir (teks yang asli) dan makna yang lemah itu disebut *Mu'awwal* (teks yang dialihkan maknanya). Perubahan dari makna zhahir kepada makna mu'awwal itu mensyaratkan adanya dalil (indikator yang kuat dan memperkuat satu makna atas makna lainnya).

Aliran kedua (modernistik) dalam teori penakwilan telah mengalami lompatan kualitatif dalam tradisi filsafat Jerman, terutama di tangan F.D.E. Schleirmacher (1768-1834 M) yang mengadakan reorientasi paradigma dari "makna" teks ke "pemahaman" teks. Rasionalitas modern seperti dianut oleh mazhab Protestantisme telah mengubah makna literal Bibel yang selama ini dianggap oleh mazhab resmi gereja sebagai "makna historis" menjadi "pemahaman historis" yang segala sesuatunya merujuk

ke masa silam. Afiliasi suatu teks ke masa silam itu menyebabkan kehadirannya di masa kini menjadi sebentuk kecurigaan, mengapa teks yang merespons kejadian masa lalu harus menjadi jawaban problem kekinian?! Tidakkah lebih baik jika teks masa silam itu dienyahkan karena realitas yang terus berubah dari waktu ke waktu?

Rasionalitas Protestantisme itu telah menantang otoritas gereja yang selalu mengklaim arti Bibel yang sah, serta meneguhkan semangat liberalisasi simbol-simbol otoritas agama yang eksklusif dan tertutup. Akibatnya, metodologi tafsir tradisionalis telah tergantikan dan disaingi metodologi yang lebih humanis dan memberi ruang kesadaran kritis atas keseluruhan sumber teks agama. Semangat liberalisasi dan humanisasi inilah yang ikut andil merobohkan tembok sakralisasi teks sehingga teks agama tak lagi sakral dan bahkan mengalami proses humanisasi.[90]

Schleirmacher telah menubuhkan asas seni pemahaman teks. Pemahaman yang selalu terkait mengikuti perkembangan dari setiap orang dan dari satu zaman ke zaman yang lain. Jarak pemisah antara zaman produksi teks dengan zaman pemahaman kekinian sedemikian meluas dan membentang, sehingga diperlukan ilmu yang mencegah kekeliruan pemahaman. Atas dasar itu, Schleirmacher meletakkan kaidah pemahaman teks yang terbatas pada dua aspek utama, yaitu aspek kebahasaan (tata bahasa yang dipakai pengarang) dan aspek kemampuan menembus karakter psikis pengarang. Kedua aspek itu saling melengkapi satu dengan lainnya.[91] Tugas kaidah hermeneutik Schleirmacherian itu adalah untuk sejauh mungkin memahami teks seperti yang dipahami pengarangnya dan bahkan lebih baik dari apa yang dipahami oleh si pengarang. Tugas itulah yang kemudian dikenal dengan *"Hermeneutical Circle"*.

---

90 Lihat *Isykaliyyat al-Qira'ah fi al-Fikr al-'Araby al-Mu'ashir*, hlm. 88.

91 Lihat *Isykaliyyat al-Qira'ah wa Aaliyyat at-Ta'wil*, hlm. 21.

Lingkar hermeneutik itu akan mengubah yang konstan menjadi dinamis dan terus bergerak, dikarenakan teori "makna" dalam teori penafsiran klasik diubah menjadi "pemahaman" yang terkait dengan akal manusia yang terus berkembang dan berubah. Oleh karena itu, pemahaman teks adalah apa yang diinginkan oleh pembaca teks, bukan yang dimaksudkan oleh pengarang teks. Dikarenakan masa kelahiran teks telah menjadi bagian masa lalu, maka tidak ada makna yang tetap seperti sediakala. Lingkar hermeneutik meniscayakan produksi makna-makna baru yang tidak pernah final. Orientasi hermeneutik inilah yang kemudian dikembangkan oleh para filsuf aliran eksistensialisme pasca-Schleirmacher.

Adalah Martin Heidegger (1889-1976 M) yang mencoba memahami teks dengan metode eksistensialis. Ia menganggap teks sebagai suatu "ketegangan" dan "tarik-menarik" antara kejelasan dan ketertutupan, antara ada dan tidak ada. Eksistensi, menurut Heidegger, bukanlah eksistensi yang terbagi antara wujud transenden dan horisontal. Sejak abad pencerahan dan humanisme Barat dimulai, eksistensi bersifat tunggal—eksistensi humanisme! Semakin dalam kesadaran manusia terhadap eksistensinya, maka sedalam itu pulalah pemahamannya atas teks. Karena itu, teks tidak lagi mengungkapkan pengalaman historis yang terkait dengan suatu peristiwa. Dengan pengalaman eksistensialnya itulah manusia bisa meresapi wujudnya dan cara dia bereksistensi sebagai unsur penegas dalam proses memahami suatu teks.

Pemahaman eksistensialis model Heidegger teraplikasikan secara penuh terhadap semua jenis teks. Amat wajar jika kekhasan teks agama dari sudut penakwilan menjadi terabaikan. Jika hermeneutika dahulu berarti penakwilan teks suci yang terpasung oleh makna yang ditentukan pihak otoritas gereja, maka ia kini telah bebas dari belenggu sakralitas dan memungkinkan penakwilan semua jenis teks, karena bagi hermeneutika modern

semua teks sama secara hierarkis. Sakralitas teks agama tidak lagi mendapatkan tempat dalam rasionalitas modern.

Pembacaan dan pemahaman manusia adalah dasar bagi kebangkitan dan transformasi teks dari sesuatu yang diwarisi antargenerasi menjadi warisan masa silam. Ketika kita membaca suatu teks kuno, maka teks itu kembali dihidupkan dan berubah dari sesuatu yang tadinya mati dan asing kepada keadaan sesuatu yang hidup pada saat ini. Dengan demikian, pembacaan dan pemahaman adalah asas bagi transformasi teks dari ketiadaan kepada keefektifan.

Hermeneutika Heidegger kemudian dilanjutkan oleh Hans George Gadamer (1900-2002 M) yang menolak segala bentuk kepastian dan meneruskan eksistensialisme Heidegger dengan titik tekan logika dialektik antara aku (pembaca) dan teks/karya. Dialektika itu mesti dipahami secara eksistensialis, karena hakikatnya memahami teks itu sama dengan pemahaman kita atas diri dan wujud kita sendiri. Pada saat kita membaca suatu karya agung, ketika itu kita lantas menghadirkan pengalaman-pengalaman hidup kita di masa silam, sehingga melahirkan keseimbangan pemahaman atas diri kita sendiri. Proses dialektika memahami karya seni berdiri atas asas pertanyaan yang diajukan karya itu kepada kita, yaitu pertanyaan yang menjadi sebab karya itu ada.[92]

Filsafat hermeneutika Gadamer meniscayakan wujud kita berpijak pada asas hermeneutis, dan hermeneutika berpijak pada asas eksistensial manusia. Eksistensi yang dibangun Heidegger dan Gadamer terasa idealis yang dipengaruhi logika dialektik Hegellian, yang menyatakan historisitas yang tidak dipersyaratkan wujud materiil yang dikendalikan oleh faktor sosial ekonomi. Untuk menautkan proses pemahaman dengan wujud materiil, maka telah menjadi keharusan untuk keluar dari metafisika transenden yang khusus dalam konsep eksistensial. Penubuhan

---

92 *Ibid*, hlm. 40.

asas konsep wujud itu akan mengubah proses pemahaman. Selain itu, ia akan disyaratkan dengan prasyarat materiil yang akan mengendalikan wujud ini.[93]

Menghadapi dialektika Heidegger dan Gadamer, tokoh-tokoh filsafat hermeneutika seperti Paul Ricoer (1913-2005 M), Eric D. Hirsch (1928-....), dan Emillio Betti (1890-1968 M) mengajukan teori objektivitas dalam aliran hermeneutika. Mereka berusaha mendirikan hermeneutika sebagai ilmu penafsiran teks yang menekankan metode objektif, sehingga melampaui subjektivitas hermeneutika Gadamer. Hermeneutika, bagi mereka, tidak berdiri atas asas filsafat. Sederhananya, hermeneutika adalah ilmu penafsiran teks atau teori tafsir.[94]

Jika kita kaitkan dengan Dr. Nasr Hamid Abu Zaid (1943-...) yang terkenal lewat pendekatan hermeneutiknya dalam membaca teks-teks Islam, maka kita akan menemukan penekanan Nasr Hamid atas prinsip simbol teks yang berafiliasi pada kondisi sosial dan realitas ketika teks itu diciptakan. Artinya, teks adalah produk lingkungan tertentu yang dilingkupi oleh faktor ekonomi-sosial yang menjadi prakondisi kelahiran dan kemunculan suatu teks. Oleh sebab itu, realitas yang berdialektik dengan teks mendapat apresiasi dan perhatian serius Nasr Hamid. Untuk menuju arah tafsir yang objektif dan ilmiah atas teks agama, ia berangkat dari simbol sosial dengan penekanan melampaui makna lahiriah teks ke arah makna batinnya.

Bagaimana Nasr Hamid meresepsi (menerima) teks dan cara dia memperlakukannya? *Pertama* sekali, dia mendukung orientasi Gadamer yang berangkat dari posisi penafsir saat ini karena setiap asas epistemologi pemahaman apa saja berawal dari posisi eksistensial.[95] *Kedua,* dia mengajukan upaya modifikasi terhadap orientasi hermeneutika Gadamer dengan perspektif materialisme.

93 *Ibid,* hlm. 44.

94 *Ibid,* hlm. 49.

95 *Ibid,* hlm. 49.

Dua tahap yang saling mendukung itulah, dalam persepsi Nasr Hamid, titik tolak asli bagi upaya pembacaan ulang seluruh dasar agama Islam dan upaya menyingkap kepalsuan pembacaan-pembacaan masa silam atas teks Islam.[96]

Jadi, setelah semua penjelasan yang telah lewat kita dapat memberikan perbedaan-perbedaan antara takwil Islami dan hermeneutika Barat.

Pertama. Takwil dalam tradisi keilmuan Islam mengakui dan tunduk pada kesucian teks dan keilahian sumbernya, terlebih khusus dalam masalah teks-teks agama. Sedangkan hermeneutika di Barat memperlakukan teks sebagai murni fenomena bahasa, dan tidak mengakui kesucian teks yang menuntut perlakuan khusus.

Kedua. Takwil dalam tradisi keilmuan Islam mengakui jenis tingkatan lafal, dalam pengertian bahwa di antara jenis-jenis teks itu ada yang bisa menerima takwil seperti lafal zhahir, dan ada pula yang hanya menunjukkan satu makna dan tidak dapat ditakwil seperti lafal *nash*. Sedangkan hermeneutika Barat memukul rata semua jenis teks dengan memisahkan mana yang menjadi makna tanda (*signifier*) dan tujuan dasar teks (*significance*).

Ketiga. Takwil dalam tradisi keilmuan Islam menekankan makna yang tetap tidak berubah kecuali jika ada dalil lain yang mengharuskan takwil. Dan makna takwil yang baru itu masih dapat diterima oleh lafal zhahirnya serta juga sesuai dengan sirkulasi penggunaan bahasa dan adat kebisaaan yang lazim dalam syariah. Sedangkan hermeneutika di Barat berarti perpindahan orientasi dari "makna" kepada "pemahaman" yang dapat berubah setiap saat sesuai dengan perkembangan pembaca teks. Pemahaman adalah apa yang diinginkan oleh pembaca, bukan yang dimaksudkan oleh pengarang. Pemahaman tidak pernah final, karena selalu memperhatikan dimensi realitas kemanusiaan.

---

96 *Ibid*, hlm. 49.

Bahkan dalam bentuk ekstrem, hermeneutika menganggap Sunnah (yang berfungsi sebagai penjelas Al-Qur'an) sebatas ijtihad manusia dan terbatas pada lingkup budaya tertentu.

Keempat. Takwil dalam tradisi keilmuan Islam adalah suatu cara untuk mempertahankan norma keimanan terhadap dasar-dasar keyakinan agama. Ia juga metode yang baik untuk menghilangkan keragu-raguan dan semakin menambah mantap keimanan. Jelasnya, takwil bukanlah alat untuk membatalkan keimanan atau untuk mengosongkan teks agama dari ruh agama seperti yang dipraktikkan dalam filsafat hermeneutika di Barat.[97]

5. Bisakah Hermeneutika Diterapkan untuk Al-Qur'an?

Para filsuf hermeneutika nyatanya adalah mereka yang tidak hanya puas dengan semantik makna tertentu dari wujud yang jelas. Mereka melihat semua yang di dunia ini sebagai media untuk menunjukkan kepada yang lain dengan suatu bentuk tertentu atau dengan cara lain. Dan jika kedua keadaan ini kita bedakan satu sama lainnya, maka kita akan simpulkan antara dua fenomena ilmu dan pemahaman.

Ilmu adalah yang dibahas oleh epistemologi, sedangkan pemahaman dibahas dalam lingkup hermeneutika. Dengan demikian, epistemologi dan hermeneutika adalah dua ilmu yang berbarengan satu sama lain. Salah satunya berhubungan dengan dunia ilmu dan yang lain berhubungan dengan dunia pemahaman.

Melalui keterangan seperti ini tentang hermeneutika, kita dapat melihat Al-Qur'an dengan kacamata hermeneutika—seperti kitab suci apa pun—sebagai teks yang diucapkan atau teks tertulis, sebab menyimpulkan makna seperti pendapat ini dapat dilakukan terhadap Al-Qur'an (kemungkinan melihat segala sesuatu dari

---

97 Lihat Muhammad 'Imarah, *Qirâ'at an-Nash ad-Dîni Baina at-Takwil al-Islami wa at-Ta'wil al-Gharbi* (Kairo: Maktabah asy-Syuruq ad-Dauwliyah, 2006), hlm. 55.

sisi semantiknya pada suatu yang lain). Karena ia mengajak kita untuk memikirkan tentang segala sesuatu dan menjadikan segala sesuatu yang wujud dan tampak sebagai sebuah fenomena yang menunjukkan keagungan Allah SWT.

Akan tetapi, permasalahannya memiliki sisi yang lain. Apakah mungkin menetapkan teori hermeneutika ini pada Al-Qur'an juga ataukah tidak? Atau sampai di manakah kita dapat menerapkannya untuk Al-Qur'an?

Prof. Musthafa Malkiyan menjawabnya, "Banyak sekali yang ada dalam hermeneutika bisa diterapkan pada Al-Qur'an, tetapi Al-Qur'an berbeda dengan kitab-kitab yang lain (kitab-kitab keagamaan dan yang tidak keagamaan) dari dua sisi.

- *Pertama,* semua lafazh dan ungkapan Al-Qur'an, sesuai keyakinan umat Islam adalah dari firman Allah. Kualitas khusus ini tak ditemukan pada selain Al-Qur'an. Barangsiapa yang meyakini sumber keilahian Al-Qur'an maka dia akan melihat perbedaan yang sangat jauh antara Al-Qur'an dan kitab-kitab yang lain.
- *Kedua,* susunan yang sekarang tidak mencerminkan susunan sesuai turunnya dan kronologi historisnya.

Kedua karakter ini menjadikan kita tak mungkin menerapkan kaidah-kaidah hermeneutika pada kitab Al-Qur'an ini, sebab semua kaidah hermeneutika yang diterapkan pada teks-teks tertulis dan terungkapkan sama-sama tidak dapat diterapkan pada teks-teks yang memiliki kedua keistimewaan seperti Al-Qur'an. Ilustrasi berikut barangkali dapat memperjelas poin yang saya sampaikan itu.

Perbincangan yang saya bicarakan sekarang kalau ditulis di atas kertas sesuai kronologi yang sebenarnya akan lebih terbuka untuk menerima kaidah-kaidah hermeneutika diterapkan, daripada jika kita mengambil perbincangan lima menit pertama di permulaan dan memutus sepuluh menit pertama untuk dimasukkan ke

tengah pembicaraan. Demikianlah mereka membuat pendahuluan dan pengakhiran yang mengacaukan pembicaraan dari bentuk yang sebenarnya dan pertama yang sesuai ketika disampaikan, kemudian kalian menginginkan untuk menerapkan hermeneutika padanya."[98]

Dari sisi yang lain untuk menjawab pertanyaan, "Apakah kita dapat menerapkan hermeneutika pada Al-Qur'an?" Di sana ada dua hal yang penting direnungkan dan sering dilupakan oleh kebanyakan peneliti dan pemikir, yaitu kajian mengenai terminologi teks (*nash*) dalam Al-Qur'an dan konsep teks dalam Bibel (Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru) serta kajian perbandingan antara karakter peradaban Islam dan perdaban Barat secara serius.

Prof. Dr. Wan Mohd Nor Wan Daud, guru besar pemikiran Islam di Institut Internasional Pemikiran dan Peradaban Islam (ISTAC) di Malaysia, menyatakan, "Sesungguhnya penafsiran Al-Qur'an sama sekali tidak boleh disamakan dengan hermeneutika Yunani dengan cara apa pun atau hermeneutika Bibel menurut umat Kristiani. Juga tidak sama dengan semua teori takwil kitab suci yang menyatu pada peradaban dan agama-agama lain. Pasalnya, ilmu tafsir Al-Qur'an dianggap sebagai sebuah ilmu dasar yang membangun seluruh ilmu dalam belantara peradaban keislaman.

Konsekuensi logis dari perbandingan antara hermeneutika serta penerapannya terhadap teks-teks keagamaan Islam dan terhadap Al-Qur'an secara khusus memiliki bahaya dan kerugian yang besar bagi umat. Bahaya yang paling mengancam adalah penolakan hermeneutika (khususnya hermeneutika filosofis) terhadap "penafsiran final" dalam permasalahan yang bukan saja mengenai permasalahan agama dan moral, bahkan semua bidang

---

98 Lihat artikel '*Herminiyutiqa Al-Qur'an wa Tasâ'ulât al-Aql al-Hadits*", dialog bersama Prof. Mustafa Malkiyan (Majalah *Qadhâya Islâmiyah Mu'âshirah*, edisi 19, 2002) hlm. 121-122

pengetahuan. Kondisi seperti ini pasti akan membuat kerancuan dan ketidakpastian nilai-nilai, moral, dan pengetahuan. Ia juga dapat memisahkan hubungan antara generasi dengan agama dan komunitas masyarakat. Kemunculan hermeneutika di dunia Kristen Barat tidak sunyi dari sebab dan problem akut yang dihadapi oleh pengertian teks menurut orang-orang Barat.

Pertama. Tidak adanya keyakinan dan kebenaran teks-teks Bibel menurut pakar Barat sebab tidak ada bukti-bukti materiil yang meyakinkan dari teks-teks Bibel yang awal.

Kedua. Tidak ada ketetapan-ketetapan dari penafsiran-penafsiran yang dapat diterima menurut umum, termasuk di dalamnya tidak adanya tradisi seperti *ijma`* dan *mutawatir* sebagaimana kondisi umat Islam.

Ketiga. Tidak ada sekumpulan manusia yang hafal teks-teks yang hilang dan dilupakan selama perjalanan sejarah.

Keempat. Tiga permasalahan tersebut sama sekali tidak ditemukan dalam tradisi peradaban Islam dan di dalam masalah autentisitas teks Al-Qur'an secara khusus. Apabila kita ingin menerapkan kaidah ilmiah apa saja yang datang dari luar dunia intelektual kita dan dari luar peradaban kita, maka yang harus dilakukan adalah melihat akar-akar historis yang melatarbelakangi kemunculan suatu kaidah atau istilah tertentu. Jika tidak, maka kita akan mengalami kerugian yang besar. Pasalnya, kita akan meninggalkan metode-metode keislaman kita yang sudah kuat dan dibangun oleh para ulama dan pakar yang telah membantu kita dengan sukses dalam menyimpulkan sumber-sumber agama kita dan sebagai tradisi yang menancapkan kaidah-kaidah agung dalam menciptakan peradaban Islam universal hanya untuk menggantinya dengan teori-teori yang disusupkan dari peradaban Barat."[99]

---

99 Lihat makalah di dalam edisi ke-1 dari majalah *Islamia,* begitu juga dialog dengannya dalam majalah *Islamia* edisi ke-2 tahun 2004.

C. Kelahiran Ilmu Tafsir dan Perkembangannya dalam Peradaban Islam

Pertama-tama kami tekankan bahwa kelahiran ilmu tafsir sangat erat hubungannya dengan cara para ulama dalam merespons kemukjizatan Al-Qur'an, apabila kemukjizatan Al-Qur'an dapat dilihat dari dua metode berikut.

Metode pertama, metode "intuisi" kebahasaan yang alamiah bagi para pemilik cita rasa kearaban yang kuat. Para sahabat Nabi saw. adalah mereka yang hidup dalam waktu turunnya Al-Qur'an yang kuat rasa kebahasaannya. Karena itu, mereka merasakan kemukjizatan secara naluriah bahwa yang didengarkan dari Al-Qur'an bukanlah perkataan manusia.

Metode kedua, metode "semantik" yang mengantarkan orang yang merenungkan kepada pemahaman dan analisisnya serta perenungan makna-maknanya dalam bingkai pengetahuan manusia dan ilmu-ilmu yang berbeda-beda—yang sinyal-sinyalnya sesuai dengan kenyataan-kenyataan alam semesta dan hasil akal manusia.[100]

Al-Qur'an—jika dilihat sebagai mukjizat dan tanda—dapat dilihat dari dua metode tersebut. Dan, ketika orang-orang zaman sekarang tidak dapat merasakan kemukjizatannya secara natural, mereka dapat menemukan kemukjizatannya secara ilmiah dan semantik yang semakin bertambah jelas bersamaan dengan tingkat kemajuan manusia. Pasalnya, Al-Qur'an dapat membangkitkan akal manusia beserta potensi yang dimilikinya agar dapat melihat alam secara lengkap, tersusun, dan terdesain rapi.

Kesimpulan ini berangkat dari keberadaan Al-Qur'an bukan sebagai hasil historis suatu kondisi historis karena teksnya terkungkung oleh kaidah-kaidah sosial dan manusia serta lingkungan

---

100 Lihat Dr. Muhammad al-Kattani, *Jadal al-'Aql Wa an-Naql Fi Manâhij at-Tafkîr al-Islami* (Casablanca: Dâr ats-Tsaqâfah, cet. 1 1992) hlm. 499.

yang menjadi tempat munculnya atau interaksi dengannya. Bahasa dan makna-maknanya meskipun dapat dipahami secara pasti serta tidak membutuhkan penafsiran dan penjelasan tambahan dalam kondisi lingkungannya—juga meskipun memiliki sifat kebahasaan Arab yang merupakan sisi historisnya atau sisi kemanusiaannya—, maka dengan semantiknya yang jauh dan komprehensif yang berdiri di atas ilmu global tetap saja butuh untuk turun pada setiap pemikiran manusia yang sesuai dengan pendekatan dan penjelasan serta kesamaan antara makna dan pemahaman-pemahaman pemikiran.

Ketika al-Fadhil bin 'Asyur (1917-1970 M.) berbicara tentang Al-Qur'an yang memerlukan suatu wacana tafsir, maka ia meringkas sebab-sebabnya menjadi dua sebab saja.

Sebab yang pertama, Al-Qur'an tidak turun sekali waktu dan sekaligus, tetapi ia turun dan disampaikan dalam kondisi waktu yang membentang lebih dari dua puluh tahun. Al-Qur'an turun secara gradual sesuai dengan batasan-batasan waktu yang berjarak di antara bagian-bagiannya. Turunnya ada sebagian yang diawalkan dan ada yang diakhirkan sesuai dengan urutan kronologis yang berbeda dengan urutan *ta`abbudi* (susunan pembacaan) karena urutan sesuai turunnya memperhatikan konteks kondisional dan kejadian. Sebuah konteks yang menjadi dasar sebuah perkataan yang sesuai dengan konteks pembicaraan.

Susunan pembacaan atau *ta`abbudi* melihat keserasian makna dan urutan bagian-bagian pembicaraan dari satu pembicaraan ke pembicaraan yang lain. Hal itu mengacu pada prinsip "keserasian perkataan dengan konteks pembicaraan". Kedua susunan itu kembali kepada wahyu dan keduanya memiliki nilai tantangan kemukjizatan. Susunan yang pertama bersifat temporal dan hilang dengan hilangnya konteks-konteks dan kejadian-kejadian serta zaman dan tempatnya. Susunan yang lain adalah susunan *ta`abbudi* yang tetap ada karena itu berada di dalam perkataan yang dapat ditemukan oleh orang yang mau merenungkan dan membacanya

dari generasi-generasi yang saling menyusul. Sementara itu, urutan historis tidak dapat ditemukan kecuali oleh yang menyaksikan konteks turunnya dari generasi yang menyaksikan turunnya Al-Qur'an dari orang-orang yang memiliki dalil-dalil dengan tanda-tanda yang dikehendaki yang dapat disimpulkan dengan susunan Al-Qur'an. Jadi, hilangnya konteks yang temporal perlu diketahui secara *naqliyah* agar orang yang datang kemudian dapat menggunakan tanda-tanda yang dapat digunakan sebagai petunjuk pada makna-makna Al-Qur'an yang diketahui oleh orang yang mendahuluinya.

Mereka mengambil pengetahuan yang diambil dari sejarah turunnya ayat dan tempatnya serta konteks yang digunakan sebagai alat memperjelas makna-makna yang dimaksud dari susunan-susunannya saja. Pasalnya, setiap susunan memiliki maknanya sendiri-sendiri yang tidak terbatas dan tidak menentukan konteks meskipun ia membantu menjelaskan makna. Dan, itu adalah yang berhubungan dengan berita-berita yang berhubungan dengan semua bagian Al-Qur'an dengan menjelaskan sejarahnya, tempatnya, dan menggambarkan kejadian yang berhubungan dengannya. Itu adalah wawasan yang disebut dengan *asbâb nuzûl* yang sejatinya adalah konteks-konteks saja, bukan sebab dalam arti yang sesungguhnya. Meskipun ia juga kadang disebut dengan istilah "sebab" secara umum dan bebas, namun tidak menghilangkan konteks-konteks kondisional yang berhubungan dengan sejarah turunnya Al-Qur'an. Itulah maksud dari ungkapan para ulama, *"Al-`ibrah bi 'umum al-lafadz lâ bi khushûs as-sabab* (melihat keumuman lafazh bukan sebab yang khusus)."

Dari sisi inilah penafsiran Al-Qur'an membutuhkan ilmu-ilmu periwayatan yang termasuk dalam katagori ilmu riwayat hadits dan bukan pemahaman yang berhubungan erat dengan displin ilmu hadits secara umum. Juga bukan pemahaman yang berhubungan erat dengan ilmu sejarah kenabian serta kembali pada sejarah turunnya Al-Qur'an dan hubungannya dengan kehidupan

Rasulullah saw. serta posisi-posisinya yang didahulukan atau diakhirkan atau penjelasannya terperinci dan umum yang masih berhubungan. Wilayah itulah yang menjadi bagian penukilan dan periwayatan yang berhubungan dengan kabar-kabar sunnah dan sejarah yang salah satunya termasuk bagian dari dua unsur tafsir yang melahirkan kebutuhan terhadap penafsiran.

Sebab yang kedua adalah makna semantik Al-Qur'an yang asli dan sangat jelas berdasarkan kejelasan makna yang ditimbulkan lafazh dan susunannya kemudian diikuti makna-makna semantik yang menjadi tempat pengglobalan atau tempat penyamaran, sebab susunan itu layak diulang-ulang karena ada makna-makna berbeda yang dapat menjadi makna asli sementara makna yang dikehendaki tidak jelas. Hal ini sebagaimana jika ingin mengungkapkan *dzat* dengan mengucapkan sifat-sifatnya atau membuat *kinayah* dari makna hakikat dengan salah satu kekhususannya dan salah satu keharusannya (*lawâzim*) melalui jalan-jalan yang bersifat penjelasan yang biasa di dalam ilmu bahasa Arab dan bahasa yang lain. Karena itu, di sana muncul keterangan global yang menuntut penjelasan, atau kesamaran yang menuntut penjelasan, sebagaimana yang terjadi dalam konteks pembicaraan secara umum.[101]

Akan tetapi, melihat Al-Qur'an secara langsung tanpa menggunakan kacamata ahli yang bisa menyimpulkan hukum atau pakar *ushul fiqh* yang biasa menggunakan metode yang umum akan menunjukkan kepada kita bahwa di dalam Al-Qur'an terdapat dua derajat ungkapan dengan melihat muatan-muatan yang dibawanya kepada lawan bicaranya.[102]

1. Derajat pengungkapan yang *insyâ`i* yang berhubungan dengan perintah dan larangan pengeluaran hukum-hukum syariat

101 Muhammad al-Fadhil bin 'Asyur, *At-Tafsîr wa Rijâluhu*, (Tunis: Dâr Sahnûn Li an-Nasyr wa at-Tawzî`, 1999) hlm. 18.

102 Lihat *Jadal al-'Aqli wa an-Naql Fi Manahij at-Tafkir al-Islami*, hlm. 502.

serta pengarahan-pengarahan moralitas yang dikandung oleh lafazh-lafazhnya sesuai makna syara` atau makna-makna kebiasaan atau makna-makna kebahasaan tanpa adanya perbedaan.

2. Derajat pengungkapan *khabari isyari* yang berhubungan dengan hakikat-hakikat alam ghaib dan pengkabaran tentang sesuatu yang gaib serta sifat-sifat Tuhan yang semuanya di luar wilayah batas akal manusia yang dikandung lafazh dalam konteksnya menjadi makna-makna majaz dan perumpamaan serta tanda yang mungkin sekali terjadi perbedaan dalam memahaminya secara pasti.

Derajat pertama itulah yang disebut Al-Qur'an dengan istilah *Muhkam* dan derajat kedua itu yang disebut dengan istilah *Mutasyabihat*. Allah berfirman,

"Dialah yang menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Muhammad). Di antaranya ada ayat-ayat yang muhkamat itulah pokok-pokok Kitab (Al-Qur'an) dan yang lain mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong pada kesesatan, mereka mengikuti yang mutasyabihat untuk mencari-cari fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah. Dan orang-orang yang ilmunya mendalam berkata, "Kami beriman kepadanya (Al-Qur'an), semuanya dari sisi Tuhan kami." Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang yang berakal." **(Ali Imrân: 7)**

Kebutuhan yang ketiga selain kebutuhan yang telah disebutkan Ibnu 'Asyur adalah kebutuhan kepada takwil, tetapi bukan takwil dalam disiplin fiqih atau *ushul fiqh* melainkan dalam maknanya yang sesuai ilmu kalam dan makna epistemologis.

Kebutuhan yang keempat yang menyebabkan Al-Qur'an butuh penafsiran adalah pembacaan historisitas terhadap Al-Qur'an, ia adalah keniscayaan manusia yang tidak dapat terlepas darinya. Pasalnya, tidak mungkin teks yang mengandung kemukjizatan—

apalagi berhubungan dengan kehidupan rasional, psikologis, dan sosiologis manusia—kecuali jika setiap generasi di setiap zaman membacanya sesuai dengan kemampuannya dalam memahami dan mengambil dalil tentang hakikat kemukjizatannya. Juga mengambil dalil tentang yang mungkin dari kemukjizatan itu dan sesuai dengan luasnya pandangan dia terhadap alam dan kehidupan kemanusiaan serta tujuan dari hidup ini. Hal yang dapat disingkap melalui ilmu pengetahuan dan metode-metode yang berupa kebenaran-kebenaran dan pengetahuan-pengetahuan.[103]

Umat Islam di setiap zaman mendapati kitab yang dapat menjadi hujjah bagi makhluk dan menjadi saksi di hadapan akal manusia serta menjadi kabar gembira dan peringatan yang menyeluruh bagi seluruh semesta alam. Al-Qur'an haruslah menjadi sebuah kitab yang ditujukan kepada semua zaman dalam bentuk yang dapat membuktikan bahwa ia adalah hujjah dan menjadi bentuk sebuah kabar gembira dan peringatan yang sesuai dengan pemahaman berbagai generasi dan zaman yang terus berkembang. Bukti yang paling konkret atas kebutuhan terhadap penafsiran ini adalah karya kepustakaan tafsir Al-Qur'an. Perpustakaan yang amat besar ini—meskipun ada banyak pengulangan-pengulangan substansi pengetahuan—adalah bukti pembacaan-pembacaan Al-Qur'an yang beragam.

Jika diperbolehkan menyimpulkan dari fenomena historis sebuah bukti kebenaran, maka saya akan mengatakan bahwa pembacaan-pembacaan Al-Qur'an secara kebahasaannya yang mutawatir dan terkenal terhadap teks Al-Qur'an adalah tidak lebih kecuali yang tampak dari yang tidak tampak. Yang tidak tampak ini adalah pembacaan-pembacaan yang bersifat maknawi terhadap teks Al-Qur'an yang membentuk lapangan luas bagi setiap pengetahuan yang dicari manusia dengan intuisi, akal, maupun uji cobanya.[104]

---

103 Lihat *Jadal al-Aqli wa an-Naql Fi Manahij at-Tafkir al-Islami*, hlm. 503.

104 *Ibid.*, hlm. 504.

1. Kemunculan Ilmu Tafsir dan Perkembangannya dalam Peradaban Islam

Sesungguhnya ilmu tafsir adalah lapangan yang luas yang memuat berbagai segi dan bidang yang bermacam-macam.

Pertama, tafsir sebagai sebuah proses penjelasan dan penakwilan yang dilakukan oleh penafsir dalam hubungannya yang langsung dengan ayat-ayat Al-Qur'an, sehingga terjadilah "penyingkapan makna-makna Al-Qur'an dan penjelasan maksudnya" seperti yang dikatakan ar-Raghib al-Ashfahani (502 H)[105] atau "mencari penjelasan makna lafazh-lafazh Al-Qur'an dan yang dapat disimpulkan darinya baik secara ringkas maupun luas", seperti yang diungkapkan oleh Thahir bin Asyur (1879-1973).[106]

Kedua, sejarah tafsir yang membahas tentang pergerakan tafsir sesuai dengan sejarahnya yang panjang. Pembahasan ini membicarakan tentang kehidupan para penafsir dan kulturnya serta usahanya yang biasa dibahas dalam *"ilmu thabaqât al-mufassirîn"* yang dianggap sebagai salah satu cabang dari cabang ilmu sejarah juga.[107]

Ketiga, di sana ada bidang pembahasan tentang metode-metode para mufassir untuk mengetahui pendapat pemikiran yang menjadi kecenderungan dan pemahaman mereka yang beragam tentang seni yang dilaluinya dan dalam menyampaikan hasil-hasil yang telah mereka gapai. Di sini kita diingatkan kepada bidang sebagian besar buku yang mengulas metodologi para pakar pemikir Islam dahulu dan sekarang di bidang tafsir seperti ath-Thabari atau az-Zamakhsyari, ar-Razi, al-Qurthubi, Ibnu Taimiyah, Muhammad Abduh, atau Sayyid Quthb.

105 Lihat al-*Itqân, vol.* 2/450.

106 Lihat *at-Tahrîr wa at-Tanwîr, vol.* 1/11-12.

107 Lihat Thasy Kubri Zâdah, *Miftâh Dâr as-Sa'âdah, vol.* 1/261, dan al-Qanûji, *Abjad al-'Ulûm, vol.* 2/363 dan as-Suyuthi dalam *al-Itqân* ketika dia membuat satu pembahasan khusus bagian kedelapanpuluh tentang tingkatan-tingkatan para mufassir mulai dari zaman sahabat sampai Fakhrul Razi, vol. 2/479-488.

Ketika pengkaji mulai membuat perbandingan secara global atau terperinci antara dua metode dari sekian metode para *mufassirin* yang berbeda, baik dahulu maupun sekarang, baik dalam bidang periwayatan maupun pengertian atau pedoman atau istilah, maka kita sebenarnya telah merambah bidang yang baru, yang disebut dengan istilah *"ilmu tafsir muqârin"* (perbandingan ilmu tafsir). Kita juga menemukan gema perbandingan dalam sela-sela usaha para pengkaji terhadap berbagai metode penafsiran yang berbeda atau metode penafsiran tertentu.

Di awal sudah saya sampaikan bahwa para ahli yang menggeluti tafsir dan ilmu-ilmu Al-Qur'an dahulu sudah memahami dengan sebaik-baiknya karakter jenjang-jenjang yang telah dilewati oleh tafsir. Mereka juga mengetahui perbedaan-perbedaan yang menjadikan masing-masing metode berbeda dengan yang lain dan mempunyai sikap terhadap petanda-petanda umum yang dapat digunakan sebagai judul-judul besar yang menunjukkan secara kuat terhadap apa yang membedakan setiap jenjang-jenjang usaha penafsiran menurut ulama tafsir.

Ini akan tampak jelas dengan membaca analisis Ibnu Taimiyah (661-728 H, 1263-1328 M) dan az-Zarkasyi (745-794 H, 1344-1392 M) serta as-Suyuthi (849-911 M, 1445-1505 M) tentang tema yang akan menjadi sandaran para peneliti kontemporer di dalam pembagian bab-bab perjalanan tafsir mulai dari zaman Rasulullah saw. hingga zaman kita yang modern seperti Dr. adz-Dzahabi, Dr. 'Iffat asy-Syarqawi, Dr. Fahd ar-Rumi, dan yang lain. Demikianlah saya telah memberikan catatan para pendahulu. Saya akan mengakhiri pembahasan ini dengan membicarakan pembagian-pembagian para pemikir kontemporer terhadap perjalanan wacana tafsir Al-Qur'an.

◆◆◆

AS-SUYUTHI telah menyebutkan kronologi historis jenjang-jenjang tafsir mulai dari usaha-usaha para sahabat hingga ulama pada masa Daulah Umawiyah dan Abbasiyah sampai pada era tabi`in. Sementara dia dalam keadaan bersiap-siap menjelaskan, tetapi kita dapat menangkap melalui perkataan-perkataannya bahwa dia dan ulama-ulama lain yang mengambil darinya sangat memahami adanya perbedaan yang membedakan jenjang-jenjang itu.

Mereka berkata, "Tafsir para *Khulafa`ur-Rasyidun* seperti tafsir Abu Bakar (w 13 H/633 M), Umar ibnul Khaththab (w 23 H/644 M), Utsman bin Affan (w 35 H/656 M) dan Ali bin Abi Thalib (w 45 H/665 M) maka riwayat dari mereka sungguh sangat sedikit dan saya tidak hafal dari Abu Bakar kecuali beberapa riwayat yang sangat terbatas sekali dan tidak lebih dari sepuluh. Adapun Ibnu Mas'ud (w 32 H/653 M) maka hadits yang diriwayatkan darinya lebih banyak daripada yang diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib."[108]

Dari pendapat-pendapat ini dapat kita lihat bagaimana lemahnya gerakan tafsir pada zaman sahabat dari segi kuantitasnya yang sanadnya kuat menurut para pakar hadits. Fakta ini menjadi preseden bahwa Al-Qur'an tidak semuanya ditafsirkan pada zaman sahabat, tetapi hanya sebagian saja.[109]

Saat menjelaskan gerakan tafsir di era tabi`in, as-Suyuthi mengutip perkataan Ibnu Taimiyah yang menyatakan, "Orang yang paling mengetahui tentang tafsir adalah penduduk Mekah sebab mereka adalah murid-murid Abdullah bin Abbas (w 68 H/687 M) seperti Mujahid (w 104 H/722 M), Atha` bin Rabbah (w 104 H) 'Ikrimah—hamba sahaya Ibnu Abbas—(w 105 H/723 M), Said bin Jubair (w 95 H), Thawus (w 106 H) dan sebagainya. Begitu juga di Kufah ada para murid Ibnu Mas'ud dan ulama ahli

108 Lihat al-*Itqân*, *vol.* 2/479.

109 Lihat *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, *vol.* 2/27.

Madinah dalam masalah tafsir seperti Zaid bin Aslam (w 136 H), putranya yang bernama Abdurrahman bin Zaid (w 182 H), dan Malik bin Anas (93-179 H)."[110]

Adapun yang paling penting yang menjadikan era ini berbeda—seperti yang sudah saya kutip dari perkataan Ibnu Taimiyah—adalah para tabi`in menerima tafsir dari para sahabat, sebagaimana mereka juga mengambil ilmu hadits dari para sahabat, meskipun mereka sudah mulai berbicara berdasarkan pendapatnya sebagaimana mereka juga mulai berbicara tentang hadits berdasarkan penyimpulannya.[111]

Usaha sahabat dalam tafsir adalah hafalan yang diberikan kepada tabi`in sehingga sebagian kerja mereka adalah periwayatan dan menukil tanpa menggugurkan kemungkinan ditemukannya konteks-konteks yang di situ ada kerja akal dan perenungan serta *istidlal.* Karena tafsir tabi`in pada dasarnya dianggap sebagai penukilan dari sahabat, maka perselisihan di antara mereka tidak begitu banyak dibandingkan perselisihan yang ada setelahnya. Dan, selama zaman diisi oleh orang-orang mulia, maka persatuan dan ilmu serta penjelasan akan lebih memungkinkan.[112] Perbedaan di antara mereka adalah perbedaan ragam bukan perbedaan kontradiktif, sebagaimana sebagian mengungkapkan sebuah maksud dengan ungkapan yang berbeda dengan ungkapan orang lain.[113]

Di dalam teks-teks yang lain kita menemukan sifat yang detail seputar keistimewaan kerja tafsir yang dapat menjadi bukti bahwa mereka sangat memahami kemungkinan membagi tafsir ke dalam jenjang-jenjang dan aliran-aliran. Ibnu Taimiyah mengakui bahwa Muktazilah adalah sekte yang paling besar bicara dan debatnya dalam dunia penafsiran Al-Qur'an. Muktazilah telah banyak mengarang tafsir sesuai dengan mazhab alirannya. Ibnu

---

110 Lihat al-*Itqân, vol.* 2/485.

111 Lihat *Majmu`ah Fatawa Ibnu Taimiyah* (Al-Manshûrah; Dâr al-Wafâ`, cet.2, 2001), vol. 13/178.

112 *Ibid.*, vol. 13/177.

113 *Ibid.*, hlm. 178.

Taimiyah menyebut sebagian contohnya, seperti tafsir Abdur Rahman bin Kaisan al-Asamm (w 279 H), *at-Tafsir al-Kabîr* yang dikarang Qadhi Abdul Jabbar Ahmad al-Hamadani (w 415 H/1025 M), dan *al-Kasysyaf* karya az-Zamakhsyari (w 538 H/1143 M).[114] Mereka menjadikan mazhabnya sebagai landasan dalam menakwil sekaligus sebagai ciri khas yang penting dalam tafsir-tafsirnya. Di sisi lain, mereka lemah dalam mengambil periwayatan dari sahabat. Pasalnya, mereka tidak memiliki orang salaf dari para sahabat dan tabi`in yang baik serta juga tidak para imam muslimin, tidak dalam pendapatnya dan tidak pula dalam tafsirnya.[115]

Ibnu Taimiyah mengapresiasi tafsir Ibnu Athiyyah (w 546 H) pengarang *al-Muharrar al-Wajiz* sebagai tafsir yang mengikuti sunnah dan jamaah serta selamat dari bid`ah.[116] Adapun tafsir ats-Tsa`labi (w 427 H) maka ia menjadikannya sebagai contoh tafsir yang bercampur antara yang shahih, dhaif, dan maudhu`. Bahkan, penulisnya pun ia sebut sebagai "*hâthib lail*" (pencari kayu bakar di malam hari).[117] Berbeda dengan tafsirnya al-Baghawi (w 510 H) yang terjaga dari hadits-hadits palsu dan pendapat-pendapat yang bid`ah.[118]

As-Suyuthi meringkas aliran-aliran tafsir dengan mengedepankan hubungan antara kultur penafsir dan kecenderungan-kecenderungan pemikiran serta mazhabnya dari satu sisi, dan penafsirannya terhadap teks dari sisi yang lain. Dia berkata, "Setelah itu sekelompok ulama yang canggih mengarang tentang ilmu-ilmu, sehingga setiap mereka hanya mencukupkan dalam tafsirnya bidang ilmu yang mereka kuasai.

Pakar nahwu, maka akan Anda lihat, tidak memiliki tujuan dalam menafsirkan Al-Qur'an kecuali tentang *i`rab.* Mereka akan

114 *Ibid.*, hlm. 191.
115 *Ibid.*, hlm. 192.
116 *Ibid.*, hlm. 193.
117 *Ibid.*, hlm. 190.
118 *Ibid.*, hlm. 190.

memperbanyak kemungkinan *i`rab-i`rab* yang berbeda-beda serta menukil kaidah-kaidah nahwu, baik yang detail maupun yang dasar, begitu juga perbedaan-perbedaannya seperti az-Zajjaj (w 311 H), al-Wahidi (w 468 H) dalam kitab al-*Basith,* dan Abu Hayyan (654-745 H) dalam kitab al-*Bahr* dan *an-Nahr.*

Pakar berita tidak mempunyai kesibukan kecuali dengan yang berkaitan tentang kisah-kisah dan melengkapinya serta menceritakan dari pendahulunya baik itu cerita yang benar (shahih) maupun yang salah (batil) seperti ats-Tsa'alibi (w 876 H).

Pakar fiqih hampir dipastikan dalam tafsirnya hanya menyebutkan masalah fiqih mulai dari bab bersuci sampai pada akar dan cabangnya. Bahkan, ada yang memperpanjang dengan mencarikan dalil-dalil masalah *far`iyah,* yang sama sekali tidak berhubungan dengan ayat, serta menjawab dalil-dalil pendapat mazhab yang berbeda, seperti al-Qurthubi (w 671 H).

Pemilik ilmu rasional, terutama Fakhr ar-Razi (w 606 H) yang telah memenuhi tafsirnya dengan perkataan para ahli hikmah dan filsafat atau yang sejenisnya.

Orang ahli bid`ah tidak memiliki tujuan dalam tafsirnya kecuali mengubah ayat-ayat Al-Qur'an dan menjadikannya sesuai dengan mazhabnya yang rusak."[119]

Keterangan ini telah memuat perincian sifat yang penting mengenai corak tafsir-tafsir klasik berupa tafsir kebahasaan, tafsir nahwu dan tafsir fiqh, tafsir *atsari* (riwayat), dan tafsir rasional. Para pengkaji kontemporer mulai memanfaatkan sinyal terperinci itu untuk menentukan karakter tafsir-tafsir dan alirannya baik mazhab maupun seninya, kemudian membaginya kepada jenjang-jenjang tafsir.[120]

---

119 Lihat al-*Itqân,* vol. 4/487-488.

120 Lihat misalnya *Kasyf adh-Dhunûn* karya Haji Khalifah vol. 1/431, dia telah meringkas permasalahan secara baik kemudian menyebutkan sebagian perkataan as-Suyuthi.

Dengan menambahkan perihal keutamaan perincian sebagian yang terperinci dan mengkhususkan sebagian yang masih umum, membandingkan contoh-contoh dengan sebanyak-banyaknya dengan menyebutkan dalil-dalil yang menunjukkan seorang mufassir dalam jenjang ini ataukah itu.

Demikian juga kita lihat Dr. Muhammad Husain adz-Dzahabi (1915-1977 M) membagi jenjang tafsir berdasarkan zaman yang akhirnya menjadi urutan seperti berikut ini.

- Periode pertama: masa Rasulullah saw..
- Periode kedua: masa tabi`in.
- Periode ketiga: tafsir di era kodifikasi.

Kemudian Dr. Muhammad Husain adz-Dzahabi menjelaskan kekhususan-kekhususan setiap periode dengan memperhatikan catatan-catatan pendahulu dan menampakkan dalam jenjang pertama, sebuah fakta dasar, yaitu bahwa Rasulullah saw. memahami Al-Qur'an secara global maupun terperinci, sebagaimana para sahabat juga memahaminya secara global, yakni zhahirnya dan hukum-hukumnya. Pasalnya, memahami Al-Qur'an secara detail (terperinci) membutuhkan sebuah penelitian dan perenungan serta kembali bertanya kepada Rasulullah saw..[121]

Dr. Muhammad Husain adz-Dzahabi lalu menyebutkan keistimewaan tafsir pada zaman Rasulullah saw. dan para sahabat baik yang berhubungan dengan kuantitas maupun yang berhubungan dengan karakteristik metodologis dan caranya, seperti berikut ini.

1. Al-Qur'an tidak ditafsirkan secara keseluruhan, tetapi hanya sebagian saja.
2. Minimnya perbedaan pendapat di antara sahabat dalam memahami makna-makna Al-Qur'an.

---

121 Lihat *at-Tafsir wa al-Mufassirûn*, (Kairo: Dar al-Hadits, 2005 M) vol.1/33.

3. Mereka merasa cukup puas dengan makna yang global.
4. Mencukupkan dengan penjelasan seputar makna kebahasaan.
5. Kelangkaan *istinbâth* penyimpulan ilmiah terhadap hukum-hukum fiqih dan sama sekali tidak ada tafsir sekte/aliran.
6. Belum ada proses pembukuan tafsir.
7. Menjadikan tafsir sebagai bagian dari hadits.[122]

Jenjang ini kemudian berhenti, untuk kemudian memasuki era baru bersama era tabi`in. Mereka adalah murid-murid sahabat yang ikhlas, dan menukil sebagian besar riwayat tafsir dari para sahabat. Dan, keistimewaan yang paling penting tafsir era ini adalah tafsir di era itu mulai mengalami hal-hal berikut.

1. Mulai disusupi kisah-kisah *isra`iliyyat.*
2. Menjadi bentuk ilmu yang diajarkan langsung dan diriwayatkan.
3. Tampak mulai muncul bibit-bibit perbedaan mazhab.
4. Mulai dikenal perbedaan-perbedaan tafsir yang sebelumnya tidak dikenal di era sahabat.[123]

Adapun jenjang ketiga maka ia dimulai dengan kemunculan masa kodifikasi tafsir seperti yang dikatakan oleh adz-Dzahabi. Itu terjadi di akhir pemerintahan Bani Umayyah dan awal masa pemerintahan Abbasiyah.[124] Yang menarik dalam jenjang ini adalah periode itu meringkas dua jenjang sebelumnya dan memiliki unsur-unsur baru yang menjadikan tafsir mengalami langkah-langkah seni yang terbatas, yaitu sebagai berikut.

1. Langkah-langkah tafsir *naqli* secara keseluruhan dan pada saat itulah tafsir terpisah dari hadits.

---

122 *At-Tafsir wa al-Mufassirûn*, vol. 1/89.

123 *At-Tafsir wa al-Mufassirûn*, vol. 1/119-120.

124 *Ibid.*, vol. 1/ 127.

2. Langkah meringkas sanad-sanad hadits dengan tidak menisbatkan perkataan kepada pengujarnya.
3. Langkah menafsirkan Al-Qur'an secara rasional.

Adz-Dzahabi mengakhiri analisisnya dengan berkata, "Demikianlah tafsir berkembang dan kitab-kitab yang dikarang mulai menampakkan aliran-aliran yang berbeda-beda. Istilah-istilah ilmiah dan aqidah serta paham aliran (*mazhabiyah*) mulai terbakukan di dalam ungkapan-ungkapan Al-Qur'an, hingga akhirnya tampaklah kultur filsafat dan sains bagi umat Islam dalam tafsir Al-Qur'an."[125]

Kemudian adz-Dzahabi mengulangi apa yang telah diungkapkan as-Suyuthi yang telah lalu seputar hal-hal yang membedakan sebagian kitab tafsir berupa kecenderungan nahwu, fiqih, *aqli,* atau sufi.

Adapun Dr. Muhammad Iffat asy-Syarqawi telah membagi periodisasi tafsir sesuai standar yang terbentuk dari hasil kerja dan perenungan yang dikandung berbagai usaha para penafsir Al-Qur'an mulai dari zaman Rasulullah saw. hingga sampai pada tingkat yang paling maju dari tafsir rasional-kontemplatif yang dimotori oleh ar-Razi (w 606 H/1210 M) sehingga ia menulis periodisasi tafsir itu sebagai berikut.

Pertama, periode tafsir **praktis-aplikatif**. Ini adalah ciri khas tafsir Rasulullah saw., para sahabat, dan tabi`in. Karakter ilmiah itu muncul dari kenyataan bahwa generasi ini berpegang teguh pada dasar yang berupa keinginan menjelaskan ayat-ayat dan surah-surah secara ilmiah, gamblang, dan sederhana. Di dalam jenjang ini seorang pengkaji mampu membedakan di antara dua generasi.

---

125 *Ibid.*, vol. 1/132-133.

1. Generasi yang selalu *"diam"* berkenaan dengan ayat yang tidak pernah ada riwayatnya dari Rasulullah saw..
2. Generasi yang berpegang pada *"penukilan"* dari Rasulullah saw. dan sahabat tapi dia kadang menggunakan syair pra-Islam sebagai alat bantu atau terkadang berijtihad dalam hal yang belum diketahuinya. Ibnu Abbas (w 68 H/687 M) ditengarai adalah pionir aliran ini.[126] Dalam pandangan asy-Syarqawi, tafsir ath-Thabari (w 310 H) berjudul *Jami` al-Bayân `An at-Ta`wîl Al-Qur`ân* dianggapnya sebagai bentuk yang sempurna dari jenjang tafsir ilmiah ini jika dilihat dari segi penukilan, kebahasaan, dan pembukuannya. Pasalnya, kitab ini memang benar-benar kitab kompilasi (*jami`*) dan dianggap karya puncak tafsir *bil ma`tsûr* yang menggantikan usaha-usaha penafsiran pertama yang telah hilang dari peredaran umat.[127]

Kedua, periode **takwil-teoretis**. Apabila jenjang yang dahulu begitu perhatian terhadap lafazh, sehingga merupakan tafsir atas kosakata, maka jenjang ini sudah mulai mencari makna kompleksitas susunan kalimat dan konteks Al-Qur'an. Karena itulah, kita punya alasan menjadikan tiga abad pertama berikutnya sebagai jenjang yang baru bila pemikiran yang terkumpulkan dan jumlah yang tersusun serta makna secara umum menjadi perhatian penting dalam jenjang takwil teoretis ini.[128]

Di sini asy-Syarqawi menjadikan usaha Ibnu 'Arabi (w 638 H), az-Zamakhsyari (w 538 H) dan ar-Razi (w 606 H) sebagai contoh bagaimana penakwilan menjadi sangat bebas, begitu juga pemikiran rasional yang sangat berkembang pada periode kedua ini. Pasalnya, yang melatarbelakangi kemunculan unsur-unsur baru dalam usaha-usaha para penafsir ini adalah pada dasarnya kembali kepada zaman-zaman berikutnya yang mengenal perkembangan

126 Lihat al-*Fikr ad-Dîni Fî Muwâjahat al-Ashr*, (Kairo: Maktabah asy-Syabâb, 1976) hlm. 23-24.

127 *Ibid.*, hlm. 34.

128 *Ibid.*, hlm. 36.

intelektual dan menyaksikan pengetahuan-pengetahuan baru yang mendorong seorang penafsir untuk menyambut tantangan itu dan memahami teks sesuai dengan pengetahuan yang beragam. Hal itu berangkat dari prinsip yang disepakati bahwa "semakin bertambah banyak pengetahuan penafsir tentang rahasia wujud dan jiwa manusia maka akan bertambah pula kemampuannya membuka eksplorasi teks Al-Qur'an dan bidang-bidangnya yang sungguh subur".[129]

Ketiga, periode **stagnasi tafsir**. Asy-Syarqawi memberikan penanggalan ini mulai abad ketujuh hijriyah sampai kebangkitan zaman modern. Hal ini disebabkan kejadian-kejadian besar yang bertubi-tubi menimpa umat Islam telah menghentikan kreativitas mereka dalam berbagai bidang, setidaknya menurut mayoritas para ahli sejarah. Dan jadilah ilmu tafsir, sastra, dan seni hanya pengulangan atas hal yang sudah berlalu, atau sekadar kompilasi atas yang masih tercecer atau memerinci yang masih global.[130]

Kita bisa percaya bahwa mayoritas yang ditulis pada zaman Mongol dan Utsmani tidak lebih berupa *"ringkasan"* karya tafsir yang lalu atau *"penjelasan"* atau *"komentar"* sehingga aktivitas tafsir juga terperosok ke dalam alur repetitif dan berhenti pada pengulangan riwayat yang dinukil. Kebanyakan yang ditulis pada masa ini berupa *hasyiyah* (catatan pinggir), dan penjelasan atas penjelasan, sehingga zaman ini bisa disebut "periode *hasyiyah* dan *syuruh*".[131]

Asy-Syarqawi memberikan contoh untuk zaman ini dengan karya Ibnu Katsir yang mana Ibnu Hajar berkomentar atas karangannya, "Ibnu Katsir sibuk dengan hadits, *muthala'ah* (kajian) tentang matan, perawi, dan mengumpulkan tafsir, sehingga dengan ini ia lebih layak disebut seorang pakar hadits daripada pakar

129 *Ibid.*, hlm. 45.

130 *Ibid.*, hlm. 46-47.

131 *Ibid.*, hlm. 47.

tafsir." Contoh berikutnya ats-Tsa`alibi yang dikomentari oleh adz-Dzahabi, "Sesungguhnya ats-Tsa`alibi dalam tafsirnya tidak melakukan sesuatu kecuali usaha dan pemikiran yang sederhana dan sedikit setelah dia mengumpulkan dan menertibkan." Contoh berikutnya as-Suyuthi sebagai seorang kompilator dan ensiklopedian dari para salaf dalam kitabnya *Ad-Durr al-Mantsûr Fi at-Tafsîr Bi al-Ma`tsûr*. Contoh berikutnya al-Baidhawi meskipun memiliki karakter yang berbeda tapi dia tetap saja berhenti pada *al-Kasysyaf* untuk meringkasnya dan meninggalkan pemikiran Muktazilah. Dia juga mengambil bahan tafsirnya dari *Mafâtih al-Gaib* karangan ar-Razi dan juga tafsir *Ar-Raghib al-Ashfahani*. Contoh berikutnya an-Nasafi dalam tafsir *Madârik at-Tanzîl* sebagai ringkasan dari *al-Baidhawi* dan *al-Kasysyaf*. Contoh berikutnya al-Khazin dalam karangannya *Lubâb at-Ta`wîl Fî Ma`âni at-Tanzîl* yang meringkas *Ma`âlim at-Tanzîl* karangan al-Baghawi. Dan contoh berikutnya an-Naisaburi termasuk ulama tahun delapan ratusan hijriyah, dengan tafsirnya berjudul *Gharâ`ib Al-Qur`ân wa Raghâib al-Furqan* sebagai ringkasan *At-Tafsîr al-Kabîr* dan al-*Kasysyaf*.[132]

Keempat, periode **tafsir era modern**. Dalam pandangan asy-Syarqawi, gerakan tafsir di era modern ini berbeda dengan sebelumnya yang sungguh-sungguh ingin menjawab berbagai problem kemanusiaan modern yang aktual. Dia mencatat perbedaan dalam menangani permasalahan Al-Qur'an antara penafsir klasik dan penafsir modern. Penafsir klasik—dalam menghadapi gejolak zamannya yang selalu baru—dalam banyak kesempatan, mereka lebih condong kepada penyelesaian dengan penelitian kontemplatif-filosofis terhadap permasalahan-permasalahan yang dihadapkan kepadanya, sehingga pergolakan hanya terjadi dalam dunia pemikiran teoretis saja.[133]

---

132 *Ibid.*, hlm. 48-49 dan *Qadhâya Insâniyyah Fî A`mâl al-Mufassirîn* (Beirut: Dar an-Nahdhah al-Arabiyyah, 1980) hlm. 76-77.

133 Menurut penulis, salah satunya juga karena negara-negara Islam dahulu tidak mengenal penjajahan dan intervensi dari luar yang menetap dalam negara Islam seperti yang dihadapi oleh para penafsir modern dan hal itu untuk mengatur usaha-usaha melawan kekuatan Barat di bidang

Sementara itu, penafsir modern mulai condong kepada usaha-usaha konkret dan memberikan solusi praktis untuk menghadapi bagian yang paling banyak diderita umat untuk membawa mereka kembali kepada jalan yang benar. Penafsir modern secara umum lebih banyak menyadari kondisi umatnya dibandingkan penafsir klasik. Bahkan, dia sampai lupa—dalam tafsirnya terhadap Al-Qur'an—untuk menjelaskan rincian-rincian tentang kebahasaan, lazimnya usaha para mufassir. Hal itu dilakukan "untuk langsung bisa mencapai tujuan reformasi dan langkah edukasi mereka".[134]

Pemikir keagamaan modern lebih tertarik dengan upaya menjelaskan nilai-nilai Al-Qur'an secara kemasyarakatan demi menancapkan aqidah dan Al-Qur'an untuk kehidupan masyarakat manusia sesuai dengan perbedaan generasi dan daerahnya. Kenyataan ini terungkap dalam dua aliran yang jelas dari berbagai aliran di masa modern ini.

1. Aliran yang berkeinginan menghidupkan kembali pemahaman sosiologis tentang kosakata Al-Qur'an. Tujuan mereka adalah mencapai "standar Islami" yang dapat digunakan para intelektual muslim dalam menetapkan hukum bagi nilai-nilai baru yang datang dari luar dan mengambil manfaatnya serta menyeleksinya tanpa harus mengunci diri dari perkembangan dunia. Inilah yang kemudian hari dikenal dengan sebutan **"Tren Tafsir Sosial"** yang dimotori oleh Syaikh Muhammad Abduh (1266-1323 H/1849-1905 M) dan muridnya Sayyid Rasyid Ridha (1282-1354 H/1865-1935 M) dari madrasah pemikiran tafsir *al-Manâr.*
2. Aliran yang berkeinginan menghubungkan teori-teori sains modern dengan teks Al-Qur'an. Tujuannya adalah berusaha menemukan tunggangan intelektual yang dapat menghimpun

kemiliteran, ekonomi, dan intelektual. Lalu lahirlah dari itu, kesibukan pemikir keagamaan dengan tujuan-tujuan jangka dekat yang berupa undang-undang kemasyarakatan sehingga mulai berkuranglah jawaban yang bersifat filosofis murni dari dalam penafsiran-penafsiran modernis.

134 Lihat *Qadhâya Insâniyyah*, hlm. 80-81.

identitas peradaban muslim setelah terpecah belah. Inilah yang kemudian dikenal dengan nama "**Tren Tafsir Saintifik**".

Dalam meluruskan usaha-usaha para pemikir keagamaan yang memiliki kecenderungan beraliran pertama dalam tafsir modern, asy-Syarqawi melihat bahwa meskipun hasil kerja mereka pada dasarnya hanya merupakan sebuah pengolahan dari hasil kerja para penafsir pendahulu, tetapi mereka memiliki titik inovasi lain yang patut dihormati.

1. Mereka memilih pemikiran dari sekian banyak pemikiran yang sudah dihadirkan oleh para pendahulu.
2. Menguatkan pilihan tersebut dengan argumen yang jelas.
3. Menerapkan pemikiran teks untuk disesuaikan dengan konteks zaman modern.
4. Menghubungkannya dengan kondisi masyarakat modern dan memperhatikan kondisi faktual yang mereka hidup di dalamnya.[135]

Dengan unsur-unsur inilah mereka berusaha mengirimkan pesan kemasyarakatan tentang agama setelah umat Islam hidup berabad-abad memisahkan antara agama dan kehidupan karena dorongan berbagai faktor yang beragam seperti kemunduran ilmiah, ekonomi, dan politik.

Dalam penafsiran perkembangan aliran kedua, asy-Syarqawi mencatat bahwa ia berhubungan dengan "perasaan penafsir modern yang ingin menghubungkan jiwa masa lampaunya dengan keunggulan inovasi sains dan teknologi modern yang menggambarkan puncak peradaban Barat. Dalam pandangan penafsir, ini cocok dengan keinginan terpendam yang tidak terbangkitkan kecuali dengan berpegang pada kultur kejiwaan

---

135 *Ibid.*, hlm. 84.

yang tergambar dalam Al-Qur'an".[136] Oleh sebab itu, seorang penafsir modern giat membangun kendaraan intelektual yang menjembatani antara Al-Qur'an dan sains sebagaimana para ahli ilmu kalam dahulu giat menghubungkan antara agama dan filsafat atau antara *naql* dan akal.

Di sinilah aliran ilmiah modern ini seakan sebagai *"Ilmu Kalam Baru"* seperti yang dikatakan asy-Syarqawi dan kemudian muncul setelah itu konvergensi sains dan agama sebagai tawaran alternatif sains dan filsafat yang terkenal itu.[137]

Di samping aliran kemasyarakatan dan aliran saintifik dalam tafsir, peneliti juga menemukan aliran ketiga yang berbeda dari kedua tren sebelumnya, yaitu **"metode susastra"** dalam tafsir, yang kaidah-kaidahnya ditanamkan oleh Prof. Amin al-Khuli (1895-1966 M) dalam proyek pembaharuannya di bidang Nahwu, Balaghah, Tafsir, dan Sastra.

Kini kita dapat mengacu pada pembagian-pembagian ini, khususnya yang berhubungan dengan tafsir menurut ulama pendahulu dengan catatan penting, yaitu harus dipahami adanya saling keterkaitan antarperiode sesuai keistimewaan-keistimewaan dan tanda-tanda yang umum. Pasalnya, mungkin saja memasukkan usaha yang dilakukan ath-Thabari (w 310 H) ke dalam jenjang tafsir *bil ma`tsur* yang sudah matang adalah pengebirian hak imam yang agung ini. Cukup diketahui bahwa imam ini memilih kata *takwil* dan konsistensinya dalam hal itu serta tidak mengunakan kata *tafsir*. Hal itu bukan dilakukan dengan tanpa sengaja tentang makna Al-Qur'an, tetapi ini menandakan bahwa ijtihad yang berpegangan dengan pendapat adalah unsur yang kuat dalam tafsirnya. Jadi, ia bukan murni penukilan seperti yang menjadi pendapat Ibnu Khaldun (732-808 H/1332-1406 M).[138]

---

136 *Ibid.*, hlm. 95.

137 Lihat Goldziher, *Fî Madzâhib at-Tafsîr al-Islami*, (Dar al-Firdaus Li at-Thiba`ah) hlm. 114.

138 Lihat al-*Muqaddimah* Ibnu Khaldun, anotasi: 'Ali Abdur Rahman Wafi (Dar an-Nahdhah al-Mishriyah, cet.3) vol.1/300.

Tafsir itu adalah gabungan antara tafsir *bil ma'tsur* dan tafsir *bir ra`yi,* apalagi jika kita lihat bahwa sikapnya terhadap periwayatan adalah sikap seorang pengkritik, *murajjih* (penguat), dan bahkan menolak pendapat lain dengan argumentasi yang kuat.[139] Kemudian tafsir rasionalitas itu tidak jauh dari tafsir *bil ma`tsur* secara tegas. Aliran tafsir sosial yang dimotori Syaikh Muhammad Abduh adalah usaha memurnikan tafsir rasionalis untuk Al-Qur'an seperti yang akan kita ketahui selanjutnya. Meskipun demikian, Sayyid Rasyid Ridha telah memasukkan ke dalamnya periwayatan dari Nabi saw. dan para sahabat sebagai pembatas dasar dalam proses penafsiran.[140]

2. Tafsir Al-Qur'an dan Masalah Reformasi Islami

Kondisi yang sudah saya paparkan di atas terus berlanjut, dengan tingkat keberhasilan yang berbeda-beda, hingga datang era kesadaran dan kebangkitan umat. Kemudian para pakar spesialis membahasnya dengan baju yang baru atau mereka membingkainya dengan bentuk yang baru atau mereka membersihkannya atau sekadar mengeluarkan kembali secara lebih baru. Mengawali era baru kesadaran umat, efek kultural dan ilmiah yang ditimbulkan oleh ekspedisi militer Napoleon Bonaparte ke Mesir (1798-1799 M) dan obsesi sebagian rezim Mesir yang tercerahkan seperti Muhammad Ali Pasha (1805- 1848 M) di Mesir beserta efek domino gerakan pembaharuan itu di Syiria, Libanon, dan negara-negara Arab di Afrika Utara, turut membedakan jenjang yang menuntut penafsiran Al-Qur'an untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan baru. Akan tetapi, di sana tidak ada perbedaan yang mendasar antara tafsir Al-Qur'an klasik dan tafsir Al-Qur'an modern meskipun berabad-abad telah memisahkannya.

---

139 Muhammad Fathi ad-Duraini, *Dirâsat wa Buhûts Fi al-Fikr al-Islami al-Mu`ashir,* (Dar Qutaibah Beirut, 1988) vol.1/300.

140 *At-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, vol. 2/678.

Tafsir-tafsir modern memang menyasar masyarakat yang lebih luas, tetapi ia tidak sama sekali berbeda dengan tafsir-tafsir klasik dari segi kandungannya. Ia secara umum menghormati pandangan-pandangan mufassir klasik seperti ath-Thabari, az-Zamakhsyari, dan Ibnu Katsir. Dari sisi lain kita melihat adanya saling aktif antara berbagai aliran di dalam setiap penafsiran sesuai dengan perhatian pemiliknya yang pada umumnya mereka membela Islam meskipun kadang menggunakan instrumen politik, sosial, ekonomi, sains, atau yang lain. Oleh karena itu, penyusunan berikut ini tidak akan dapat dilakukan kecuali secara sederhana saja.

Pada bagian ini patut kiranya disebutkan bahwa tafsir-tafsir modern yang berbeda-beda ukuran dan keluasannya[141] dari satu pengarang ke pengarang lain telah dikarang dalam berbagai bahasa yang beragam. Akan tetapi, bahasa Arab tetap menjadi bahasa yang asasi. Karenanya, saya akan fokuskan daerah yang menggunakan bahasa Arab.

Dalam bagian tafsir modern ada yang berangkat dari keinginan untuk pembaruan tafsir-tafsir klasik (seperti tafsir *Ruh al-Ma`ani* karangan al-Alusi (1217-1270 H/1802-1854 M) dan memasyarakatkan berbagai data tafsir kepada kalangan umum dan sekuler (seperti tafsir beberapa juz Al-Qur'an yang dikarang Muhammad Mustafa al-Maraghi 1881-1945 M) yang sampai satu abad belakangan ini hanya dimonopoli oleh para pakar spesialis dan elit ilmuwan muslim. Aliran ini juga ditemukan dalam gerakan pembaharuan Islam, karena Syaikh Muhammad Abduh (1849-1905 M) yang telah melewatkan satu baris besar dalam hidupnya untuk dakwah melancarkan usaha perbaikan sosial dan pen-

141 Seperti tafsir *al-Manar* karya Rasyid Ridha (Kairo: 1901-1935), *Mushaf al-Mufassar* karangan Muhammad Farid Wajdi (Kairo: 1905), *Tafsir* Syaikh Muhammad Mustafa al-Maraghi (Kairo: 1945), *Fi Zhilâl Al-Qur`an* karya Sayyid Quthb (Kairo: 1950-1960), *at-Tafsîr al-Hadits* karya Muhammad Izzah Darwazah (Kairo: 1960), dan *Tafsir Al-Qur`an al-Karîm 10 Juz Pertama* karya Syaikh Mahmud Syaltut (Kairo: 1966).

didikan. Dia telah mengarang pada akhir episode kehidupannya sebuah tafsir Al-Qur'an yang kemudian dikenal dengan tafsir *al-Manar,* yang kemudian disempurnakan oleh muridnya Rasyid Ridha (1865-1935 M).

Alur pemikiran tafsir ini tidaklah jauh dari alur pemikiran yang sebelumnya. Setelah Abduh menulis pembukaan yang singkat untuk surah yang ingin ditafsirkan, dia menyebutkan sejumlah ayat yang memiliki kesatuan makna lalu mengaitkannya. Kemudian dia menjadikan ayat-ayat itu ke dalam potongan-potongan kecil untuk menjelaskannya dengan penjelasan tertentu. Penjelasan kontekstual seperti ini sangat mendapat tempat yang jelas, sebab ia condong menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an atau yang biasa dikenal dengan *"Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an"*.[142]

Adapun berkaitan dengan ayat-ayat yang *mutasyâbihât* maka seorang penafsir harus mengakui kelemahannya untuk tidak menafsirkannya agar masalah itu dikembalikan kepada Allah SWT. Konsekuensinya adalah menjauhi takwil dengan segala bentuknya, sebab itulah sikap pembaharuan secara umum yang diterapkan oleh Muhammad 'Abduh dan Rasyid Ridha (kedua-duanya dari Mesir) serta 'Abdul Hamid bin Badis (1889-1940 M di Aljazair). Mereka melihat bahwa takwil adalah bid`ah.[143]

Berbagai pertimbangan turut mendorong Muhammad Abduh untuk menjauhi penjelasan aspek kebahasaan yang memenuhi kitab-kitab tafsir. Begitu juga ia tidak terlalu memperpanjang pembahasan tentang *asbab nuzûl* dan penjelasan-penjelasan historis secara umum. Pasalnya, dia berpendapat bahwa seandainya Allah berkehendak untuk memperpanjang lebar masalah-masalah itu, tentu Allah akan menjelaskannya dalam Al-Qur'an sendiri.

---

142 Fondasi ini dapat dilihat hasilnya dalam judul sebagian tafsir-tafsir modern, antara lain *Tafsir Al-Qur`ân Bi Al-Qur`ân* karangan Abdul Hakim Khan (1901 M), al-*Hidâyah wa al-Irfân Fî Tafsîr Al-Qur`ân bi Al-Qur`ân* karangan Muhammad Abu Zaid (1903 M), dan *Adhwâ al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur`ân bi Al-Qur`ân* karangan Muhammad Amin as-Sinqithi.

143 Lihat A. Merad , *art. Islah*, in *Encyclopedia of Islam*, III, hlm. 152-153.

Sehingga mitos-mitos yang bersumber dari Yahudi dan Nasrani (*isrâ`iliyyat*) atau Bizantium atau Iran sudah tidak lagi pantas menjadi dasar penting dalam tafsir Al-Qur'an.

Ringkasnya, Syaikh Muhammad Abduh telah mengkritik pembahasan spesialisasi dan ensklopedik. Pasalnya, dia tidak sedang menafsirkan Al-Qur'an untuk para pakar spesialis tertentu, tetapi dia sedang menafsirkan Al-Qur'an untuk kebutuhan masyarakat umum yang besar sehingga dia mampu menjelaskan permasalahannya agar lebih fokus pada tujuan teks yang bersifat petunjuk kebahagiaan. Baru setelah itu kita bicara hal-hal yang bersifat fiqih-praktis.

J.J. Jansen mengomentari kontribusi Syaikh Muhammah Abduh di bidang tafsir, "Muhammad Abduh ingin menjadikan tafsirnya alat yang dapat dimanfaatkan semua umat Islam sebagai petunjuk bagi dirinya sendiri secara kejiwaan dengan media Al-Qur'an. Dalam pandangannya, seringkali umat Islam tidak menyadari bahwa Allah SWT sedang berbicara kepadanya dalam Al-Qur'an dan bahwa Allah dalam Al-Qur'an tidak hanya berbicara kepada pakar *ushul fiqh* saja, apalagi yang sudah meninggal. Abduh juga menyesalkan bahwa orang Islam yang membaca Al-Qur'an sekarang ini ibarat keledai dungu yang membawa setumpuk kitab tanpa sedikitpun mampu memahaminya atau bergabung bersama-sama dengan keyakinan-keyakinan yang sudah ada di dalamnya."[144]

Demikianlah, tampak jelas tujuan Muhammad Abduh dan segenap para pembaharu dalam Islam bahwa sewajarnya tafsir harus menjadi sebuah kegiatan yang aktual. Maksudnya, menggunakan tafsir untuk memenuhi kebutuhan pembaharuan, yang tentunya masih dalam koridor batasan-batasan yang ditetapkan oleh Islam. Untuk memahami jenis tafsir ini dengan baik,

---

144 J.J.G Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, 1974, hlm. 29-30.

ia harus diletakkan dalam tempatnya secara historis. Tafsir para pembaharu secara umum dan Muhammad Abduh secara khusus adalah sesuai dengan masanya. Ini adalah segi bagaimana usaha menempatkan diri dengan dunia baru yang telah menghentak kesadaran umat dalam hal aqidah, dan memikirkan kembali nilai-nilai baru secara mendadak yang berasal dari peradaban di luar mereka. Dari sisi lain, ini adalah suatu cara untuk membela diri dari kekurangan dan keyakinan mitos serta membela diri dari tekanan dunia yang baru ini yang semakin diperparah oleh kekuatan kolonialisme Barat yang sadis di negara muslim.

Selain untuk tujuan pembaharuan tafsir klasik dan massifikasi tafsir untuk khalayak umum, tren kebahasaan juga memerankan peran penting. Para ahli bahasa meneliti bahasa Al-Qur'an secara mendalam agar dapat menyimpulkan makna yang menyeluruh. Dalam bidang ini sejumlah pakar dikenal menjadi motornya, tetapi yang paling berpengaruh adalah Prof. Amin al-Khuli bersama sang istri Dr. Aisyah 'Abdur-Rahman bintu Syathi`.

Amin al-Khuli dalam tafsirnya tidak meletakkan tafsir dalam arti yang sebenarnya terhadap Al-Qur'an, tetapi dia mengarang beberapa karangan yang berkaitan dengan tafsir Al-Qur'an, antara lain *at-Tafsîr Ma`âlim Hayâtih wa Manhajuhu al-Yawm* (1944 M) dan *Manâhij at-Tajdîd Fi an-Nahwi wa al-Balâghah wa at-Tafsîr wa al-Adab* (1961 M). Dalam pandangannya, tafsir Al-Qur'an harus melampaui dua tahap. *Pertama,* tahap pembacaan eksternal terhadap Al-Qur'an. Ini dapat diisi oleh metode historisitas.[145] *Kedua,* tahapan kajian internal, yaitu dengan mengumpulkan paragraf yang

145 Demikianlah Amin al-Khuli telah mengembalikan anggapan tentang sejarah Al-Qur`an dalam pengertian khusus dalam bahasa Jerman (*Geschichte des Qorans*) yang diusulkan oleh orientalis ternama Noldeke, sementara itu pakar-pakar Islam yang wara` merasa keberatan dengan penerapan metode-metodenya terhadap teks Al-Qur`an yang suci sebab pemilik teks adalah Allah SWT sendiri. Jansen memberikan sinyal dalam kitabnya yang telah disebutkan di atas bahwa salah satu murid Amin al-Khuli telah menerjemahkan buku Noldeke itu ke dalam bahasa Arab, tetapi ia tidak mencetaknya. Dia juga melirik kajian-kajian yang serupa dengan kajian ini yang dicetak dalam bahasa Arab seperti kajian Abi Abdillah az-Zanjani berjudul *Tarikh Al-Qur`an* (1935 M) dan kajian Abdus Sabur Syahin yang berjudul *Târîkh Al-Qur`ân* (1966 M).

berkaitan dan berhubungan dengan tema yang sedang dikaji, dengan cara melihat setiap makna sebuah kalimat di mana ia disebutkan dalam Al-Qur'an di tempat yang berbeda-beda. Lalu yang terakhir dengan mengkaji urutan kalimat-kalimat ini secara global dan efek psikologisnya bagi pendengar.

Aisyah Abdur Rahman (1913-1998 M) telah berusaha dengan sekuatnya untuk menerapkan metode yang diletakkan oleh sang suami, Amin al-Khuli. Dalam tafsirnya berjudul *at-Tafsîr al-Bayâni li Al-Qur`ân* (terbit pertama kali pada tahun 1962 M), ia telah melampaui makna-makna kalimat demi memperhatikan urutan internal teks Al-Qur'an di dalam susunan ayat-ayatnya. Akan tetapi, usahanya itu masih sangat terbatas sebab dia hanya menafsirkan surah-surah Makkiyah dan menjauhi surah-surah yang berbicara tentang para nabi sebelum Muhammad saw. atau yang mengandung hukum-hukum fiqih.[146]

Amin al-Khuli juga menjadi pembimbing disertasi seorang mahasiswa yang menjadi titik tolak aliran baru dalam tafsir tapi ia belum ada di dalam aliran-aliran yang sebelumnya secara panjang lebar. Yang kami maksud adalah Muhammad Ahmad Khalafullah (1916-1998 M) dalam disertasi berjudul *Al-Fann al-Qashashsi Fî al-Qur`ân* (1951-1952 M). Ia berusaha menerapkan "metode seni susastra" kepada teks-teks Al-Qur'an yang berbau mitos. Ia berpendapat bahwa kisah-kisah yang berhubungan dengan nabi-nabi sebelum Muhammad saw. adalah bisa jadi tidak benar bila dilihat dari aspek sejarahnya. Hal ini menurut Khalafullah tidak akan membahayakan absolusitas kebenaran Al-Qur'an sebab tugas Al-Qur'an adalah untuk memberikan petunjuk kepada manusia menuju jalan yang lurus, dan tidak merinci unsur sejarah. Reaksi yang menyambutnya cukup keras, seperti yang sudah diduga. Para ulama al-Azhar berang serta membantah analisis dan kesimpulan

---

146 Lihat Prof. Jansen, hlm. 69-70, dan juga Muhammad Rajab al-Bayumi, *At-Tafsîr al-Bayâni 'Inda al-Mu`âshirîn* (Kairo: 1972).

disertasi Khalafullah sehingga dia terpaksa menariknya kemba
dan memperbaikinya sebelum sempat dicetak di Beirut.

Tren lain yang menjadi perhatian adalah aliran tafsir yan sama sekali berbeda dengan aliran-aliran sebelumnya, yaitu tafsi *'ilmi* (saintifik) yang para pendukungnya berusaha mencocokka kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dengan penemuan-penemua ilmiah modern. Aliran ini muncul dan berkembang karena du sikap defensif. *Pertama,* pembelaan terhadap sains modern yan berasal dari kaum kolonial asing. *Kedua,* membela Islam dan A Qur'an yang merupakan kitab yang diwahyukan untuk seluru zaman, dan tidak mungkin ia dipahami kecuali melalui perspekti penemuan yang paling baru[147] seperti kuman-kuman, nukli telepon, gesekan listrik, dan U.F.O.

Aliran ini berusaha membuktikan bahwa dasar-dasar ilm pengetahuan sudah ada di dalam Al-Qur'an. Semuanya haru mengambil landasannya dari Al-Qur'an. Firman Allah,

"...Tidak ada sesuatu pun yang Kami luputkan di dalam Kitab,...
(al-An`aam: 38)

Dalam belantika tafsir klasik, unsur-unsur aliran ini ternyat kita temukan di dalam karya Muhammad bin Abdullah al-Murs (w 655 H/1257 M), karya-karya al-Ghazali sendiri yang dijuluk *Hujjatul Islam* (w 505 H/1111 M) dalam kitab *Jawâhir Al-Qur`ân,* da Fakhrud Din ar-Razi (w 606 H/1210 M). Banyak sekali pengaran yang menempuh jalan ini dan mereka berbeda kadarnya, termasu dari mereka adalah Muhammad bin Ahmad al-Iskandari (w 188 M), Abdur Rahman al-Kawakibi (w 1903 M), Muhammad Abdu (w 1905 M), dan Rasyid Ridha (w 1935 M). Perlu disebutka juga bahwa Syaikh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha buka termasuk pengikut setia aliran ini, tetapi mereka hanya ingi

147 Kecuali sikap pasif terhadap ilmu dalam karya Ibrahim ar-Rawi ar-Rifa`i berjudul *Shuwar as Syari`ah Fi Intiqâd Nadhariyyât Ahli al-Hai`ah wa ath-Thabî`ah,* (1923).

mengukuhkan peran akal dalam penafsiran Al-Qur'an. Bisa kita sebutkan juga Taufiq Shidqi (w 1920 M) dan Muhammad Farid Wajdi (w 1940 M) yang mana sisi-sisi tafsir saintifik cukup melekat dalam dirinya, serta Hanafi Ahmad.

Sementara yang paling representatif adalah Syaikh Muhammad Thanthawi Jauhari (1862-1940 M) dalam tafsirnya yang tebal *Al-Jawâhir Fî Tafsîr Al-Qur`ân* (1923-1935 M) selain kitab yang berjudul *Al-Qur`ân wa Ulûm al-Ashriyyah* (1925 M) yang di dalamnya menjauhi pemaparan kebahasaan dan kesejarahan agar tafsir itu dapat memberikan pengaruh yang sangat besar. Hampir semua ilmu sains ia paparkan di dalam tafsir hingga tak jarang ia berbicara tentang kawah vulkanik dan balon-balon udara yang berjalan dengan mesin.

Namun dengan cepat masyarakat akhirnya menyadari bahwa tafsir model ini telah melewati batasan sewajarnya, sehingga Rasyid Ridha dan Amin al-Khuli serta yang lain kemudian mengkritik cukup pedas. Tak tanggung-tanggung, Muhammad Kamil Husain memberikan cap *"bid`ah yang tolol"* kepada tafsir model ini.[148] Para penggiat tafsir sains ini akhirnya terpaksa mengurangi sedikit demi sedikit kefanatikannya terhadap model ini setelah mendapat serangan bertubi-tubi, sehingga akhirnya mereka hanya mengakui bahwa Al-Qur'an mengandung kebenaran-kebenaran ilmiah tapi ia bukan merupakan kitab sains modern. Meskipun demikian, tafsir *ilmi* ini mempunyai dampak pada sisi kemukjizatan Al-Qur'an. Sebagian pengarang berpendapat bahwa orang Arab sekarang sudah tidak mampu lagi menemukan kemukjizatan Al-Qur'an dengan semestinya karena berbagai halangan kebahasaan yang menjauhkan mereka dari bahasa Al-Qur'an. Oleh sebab itulah, mereka mulai melirik tafsir *ilmi* agar mereka menemukan bukti-bukti baru tentang kemukjizatan Al-Qur'an.[149]

---

148 Dalam Kitab *Adz-Dzikr al-Hakîm*, Kairo 1971 M.

149 Lihat Salahuddin al-Khaththab, al-*Jânib al-`Ilmi Fî Al-Qur`ân*, (Kairo: 1970); Muhammad Kamil Dhuw, *Al-Qurân al-Karîm wa al-Ulûm al-Hadîtsah*, (Kairo: 1955); Prof. Jansen *Ibid.*, hlm. 51-52.

Kita bisa saja menarik batasan-batasan tafsir dalam memaparkan aliran-aliran penafsiran modern terhadap Al-Qur'an, tetapi beragam aliran itu akan mengantarkan kita kepada sebuah aliran yang para pengikutnya meletakkannya sebagai penerapan praktis terhadap Islam, yakni sebuah eksperimen yang dijalani seorang muslim di dalam hubungannya bersama Tuhan dan manusia atau dengan negara yang dia taati. Tafsir Al-Qur'an pada taraf ini akan sampai kepada permasalahan-permasahan politik, sosial, serta ekonomi dan moral yang dihadapkan kepada seorang mukmin.

Oleh sebab itu, sebagian pengarang punya perhatian terhadap seberapa jauh Islam dapat diaplikasikan dalam kehidupan modern ini. Hasan Sa`ab misalnya mulai berangkat dari ayat-ayat Al-Qur'an untuk mengukuhkan kemungkinan aplikasi ini dalam kitabnya *Al-Islâm Wa Tahaddiyât al-Ashri.*[150] Selain itu, ada Hasan Hanafi yang ingin berangkat dari kondisi riil sekarang untuk sampai kepada penafsiran Al-Qur'an yang diambilnya sebagai suri teladan dalam dua bukunya, yaitu *At-Turâts wa at-Tajdîd* dan *Fî Fikrinâ al-Mu`âshir.*[151]

Cara pandang semacam ini melontarkan ide untuk ijtihad yang dilakukan demi memberikan solusi atas permasalahan yang disebabkan oleh imbas hubungan dengan dunia Barat. Seperti itulah Qasim Amin (1863-1908 M) menyerang hijab yang diwajibkan kepada wanita dan Abdul Aziz Fahmi yang melarang poligami, serta 'Ali Abdur Raziq (1888-1966 M) yang telah menjelaskan bahwa menegakkan khilafah bukan suatu kewajiban agama. Akan tetapi, orang-orang yang beriman dan memiliki rasa cemburu kepada agamanya tidak diam lalu mereka mengkonter pandangan-pandangan ini dan melemahkannya.

Sebagian pengarang lain ada yang tidak fokus terhadap ijtihad individual dan tidak merambah masalah detail sehingga mereka

---

150 Beirut, cet.4, 1979.

151 Akan tetapi dia telah melenceng dari kebenaran, seperti yang akan kita singkap pada waktunya nanti.

serius dengan ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki makna fiqih lalu mengarang tafsir yang menganalisis aspek hukum di dalam Al-Qur'an seperti Syaikh Muhammad 'Ali as-Sayis di dalam tafsirnya *Tafsîr Ayât al-Ahkâm.*[152]

Di sini harus diberikan sebuah paragraf khusus tentang keikutsertaan para orientalis dalam kajian-kajian Al-Qur'an di era modern ini, baik itu berhubungan dengan penerjemahan Al-Qur'an maupun dengan permasalahan yang dilontarkan oleh teks Al-Qur'an atau dengan kajian seputar kosakatanya, atau tema-tema Al-Qur'an (iman, kondisi-kondisi hari akhir [eskatologi], Ibrahim, Isa dll.) seperti yang kita dapatkan secara jelas dalam tulisan-tulisan berikut ini.

1. Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamichen Koranauslegung,* Leiden, 1920.
2. J.M.S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960),* Leiden, 1961.
3. J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt,* Leiden, 1974.
4. T. Noldeke, F. Schwally, G. Bergstrasser, O. Pretzl, *Geschichte des Qorans,* Leipzig, 1919-1938, 3 vol.
5. R. Bell, *Introduction to the Qur'an,* Edinbourgh, 1953.
6. R. Blachere, *Introduction au Coran,* Paris, 1959.
7. Sauvaget et Cahen, *Introduction a l'histoire de l'orient musulman,* Paris, 1961, p. 122-124.
8. Carra de Vaux et Rudi Paret, *Tafsir and Ta'wil,* in *Encyclopedie de l'Islam* (premiere edition), vol. IV, p. 633-740.

---

152 Diterbitkan pada tahun 1953 M.

3. Jenjang Masuknya Metode-Metode Barat dalam Takwil Al-Qur'an

Kita akan berhenti dalam pembicaraan kita tentang perkembangan kehidupan tafsir Al-Qur'an pada pembahasan "metode-metode Barat" yang digunakan untuk menakwil dan membaca ulang Al-Qur'an pada era modern ini yang disebut dengan era kontemporer. Perlu saya tekankan bahwa penggunaan metode-metode Barat secara umum masih dipandang sebagai fenomena yang baru, meskipun ia memiliki hubungan yang erat dengan penelitian filologi naskah-naskah Islam oleh kaum orientalis.[153]

Setelah sejarah fenomena ini, belum dikaji tentang fenomena metode-metode Barat dalam kajian Al-Qur'an dan takwilnya, sebuah kajian yang akhirnya dikenal dengan "pembacaan kontemporer". Seorang peneliti dari Syria, Abdur Rahman al-Hajj telah memberikan kontribusi ilmiah awal seputar sejarah fenomena yang berbahaya ini, pada tahun 1999 M dalam artikel yang berjudul *"Zhahirah al-Qira'at al-Mu'ashirah wa Idiyulujiya al-Hadatsah"* (Fenomena Pembacaan Kontemporer dan Ideologi Modernisme).[154] Dia berkesimpulan bahwa gerakan ini bermula sejak tahun 1950 M ketika seorang ahli orientalis Jepang Thoshihiko Izutsu (1914-1993 M) menulis sebuah kajian berjudul *Binyah al-Mushthalahât al-Akhlâqiyyah Fî Al-Qur`ân* dengan bahasa Inggris dan terus berlanjut hingga kini.

Akan tetapi, harus diingat bahwa metode-metode Barat modern yang digunakan untuk menakwil Al-Qur'an pada mulanya adalah berlandaskan pada linguistik modern, dan selanjutnya berdasarkan metode historisitas. Berikut ini saya akan paparkan

---

153 Filologi adalah kajian bahasa yang historis dan komparatif atau kajian bahasa terlebih khusus lagi bahasa sebagai alat pengungkapan dalam sastra dan termasuk sebuah bidang dari bidang-bidang penelitian yang memberikan titik terang tentang sejarah kultur. Lihat *Kamus al-Mawrid* (Beirut: Dâr Ilm Lil al-Malayîn, 1999 M) hlm. 681.

154 Dicetak dalam *Jurnal al-Multaqa*, edisi 1 (Beirut: al-Multaqa al-Fikri li al-Ibdâ`).

sedikit kedua metode itu serta tokoh representatifnya dalam kajian Al-Qur'an secara ringkas seperti yang juga dilakukan oleh peneliti tersebut.

a. *Metode-Metode Linguistik Kontemporer (Lisâniyyât)*

Lisâniyyât adalah ilmu tentang bahasa yang berusaha menjadikan penelitian bahasa berlandaskan pada eksperimen murni seperti penelitian praktis dalam ilmu-ilmu sains terapan. Bagaimanapun juga ia lahir dan berkembang dalam situasi supremasi metode positivisme Barat, terutama di dalam lingkup ilmu humaniora. Oleh sebab itu, ilmu ini (*lisâniyyât*) dibangun di atas pijakan filsafat dan epistemologi positivis, sehingga ia tidak sepenuhnya ilmu yang netral.

Hal ini menyebabkan penggunaannya memiliki sejumlah titik rawan dan bahaya ketika objek terapannya adalah Al-Qur'an. Tujuan yang ingin dicapai ilmu ini adalah "memahami logika yang menjadi dasar bahasa untuk dapat menangkap makna atau semantiknya". Ia akan banyak bersinggungan dengan semua ilmu humaniora dan ilmu yang mengkaji teks-teks Islami, khususnya ilmu *ushul fiqh,* ilmu yang spesifik mengkaji teks kebahasaan dan teks bahasa Arab secara khusus.

Saya katakan bahwa kajian pionir yang memanfaatkan linguistik modern adalah yang dilakukan orientalis Jepang, Toshihiko Izutsu dalam bukunya *Binyah al-Mushthalahat al-Akhlaqiyah Fî Al-Qur`ân* pada tahun 1950 M. Kemudian sejumlah orientalis Prancis juga menulis (Alard dan yang lain) sebuah kajian yang menerapkan ilmu semantik kebahasaan (*lisâniyah)* dalam buku *Ta<u>h</u>lîl Mafhûmi Li Al-Qur`ân* (*Analyse conceptuelle du perforees Coran surtes*) pada tahun 1963 M. Setahun kemudian pada tahun 1964 Institut Kyoto untuk Kultur dan Kajian Kebahasaan di Tokyo menerbitkan kajian dengan bahasa Inggris yang ditulis oleh orientalis Toshihiko Izutsu berjudul *Allah wa al-Insân Fî Al-Qur`ân:*

Ilm Dilâlah at-Tasawwur Al-Qur`âni Li al-Âlam (*God and Man in the Kuran: Semantic of Kuranic Weltausnchung*).[155]

Pada waktu itu ilmu linguistik masih dalam taraf pengkristalan, khususnya ilmu semantik dan ilmu tanda semiotika. Izutsu berusaha menggarisbawahi keunikan Al-Qur'an dan bahasanya yang menunjukkan bahwa ia bersumber dari Tuhan dan menemukan kecocokan karakter dasar ilmu linguistik itu. Oleh karena itu, dia berusaha menundukkan teori-teori linguistik untuk menganalisis Al-Qur'an, dengan tujuan menemukan teori Al-Qur'an yang komprehensif tentang alam, kehidupan, dan manusia.

Sejak awal Izutsu sudah menyadari problem yang paling berbahaya dalam menerapkan kajian linguistik terhadap teks-teks keagamaan. Sehingga meskipun Izutsu seorang pakar orientalis, tetapi dia berhasil menyimpulkan lebih dari 103 terma teologis di dalam Al-Qur'an yang hampir cocok dengan konsepsi mayoritas umat Islam. Bahkan, tampaknya yang menulis kajian ini adalah seorang yang beragama Islam.[156]

Hal yang penting sekali adalah bahwa kajian Izutsu dapat membuktikan bahwa kajian linguistik untuk Al-Qur'an tidak selamanya melawan Al-Qur'an—seperti yang akan kita saksikan dalam penerapan metodologi humaniora di Arab terhadap linguistika Al-Qur'an.

Kajian seorang pemikir Sudan yakni Muhammad Abu al-Qasim Haj Hamd berjudul *Al-'Alamiyyah al-Islamiyyah ats-Tsaniyah*

---

155 Kajian ini tidak diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Hal ini semakin memperkuat bahwa penerapan linguistik terhadap Al-Qur`an yang datang belakangan setelah 20 tahun di dalam dunia Arab terjadi tanpa adanya kajian terhadap apa yang ditulis di Barat.

156 Kita dapat menyimpulkan bahwa hal itu disebabkan Izutsu adalah orang Jepang, dia bukan Kristen Eropa atau Amerika. Oleh sebab itu, dia tidak membawa ideologi Barat untuk melawan umat Islam, sehingga dia akhirnya dapat menghasilkan kajian yang objektif dan netral. Dari sisi yang lain, Izutsu belajar bahasa Arab selama dua tahun penuh di dunia Arab untuk tujuan itu, dan dia berusaha memahami pemikiran umat Islam. Inilah yang membuat dia lebih dekat kepada objektivitas.

yang terbit pada tahun 1979 M adalah awal penerapan itu. Pasalnya, waktu itu adalah titik awal mulai meresapnya kajian linguistik ke dalam semua bidang pengetahuan manusia, dan awal masuknya ke dunia Arab. Hal ini sebagaimana kajian seorang insinyur asal Syria—yakni Muhammad Syahrur—dengan buku yang kontroversial *Al-Kitab wa Al-Qur'an* tahun 1990 M menjadi sebuah tonggak penting bagi kajian semacam itu. Pada waktu itulah pembacaan kontemporer untuk Al-Qur'an mulai menjadi fenomena yang jelas dan berulang-ulang.

Di sini kita dapat memahami apabila para orientalis dan peneliti Barat menerapkan metode-metode linguistik modern agar mereka dapat memahami Al-Qur'an—baik dengan tujuan pengetahuan positifis maupun tujuan imperialisme pemikiran atau tujuan pengetahuan objektif—karena mereka meyakini bahwa di dalam ilmu-ilmu itu terdapat kekuatan hebat untuk dapat memahami kebenaran seperti yang tidak dipahami oleh yang lain, dan itulah atap sebuah pengetahuan menurut mereka. Lalu apa kemudian yang menjadi tujuan para peneliti Arab muslim untuk memegangi metode itu—meskipun banyak permasalahan—sementara alternatif turats yang sangat penting sekali juga tersedia, yakni *ushul fiqh*? Jawabannya, hal itu termasuk dalam taklid buta terhadap Barat. Ini adalah separuh jawaban, khususnya kita melihat perbedaan waktu yang lebih dari 20 tahun antara penerapannya di dunia Arab dan dunia Barat. Jawaban yang sempurna dapat kita jumpai dalam motif ideologis yang membentuk kajian-kajian itu, yang mana sering kali berupa marxisme atau sekularisme. Bagian inilah yang selalu ada pada setiap kajian yang menerapkan ilmu linguistik terhadap Al-Qur'an.[157]

---

157 *Jurnal al-Multaqa*, edisi 1 (Beirut: al-Multaqa al-Fikri li al-Ibdâ'). Diunduh dari internet. Linguistik kontemporer mendapatkan stigma jelek sekali di tengah-tengah dunia ilmiah muslim sebab ia disuntikkan bersama-sama arus sekularisme dan misi-misi ideologis dalam semantik Al-Qur'an. Di sinilah muncul dengan jelas perbedaan. Pada waktu para orientalis mengarah pada kajian yang objektif dan netral dalam menggunakan kajian linguistik, para pengkaji Arab menggunakannya untuk mengukuhkan kebenaran ideologi sekularisme bukan untuk tujuan kajian ilmiah. Di sini kita juga harus tekankan bahwa penggunaan metode ini

b. *Metode Historisitas*

Metode historisisme adalah metode yang menganggap penafsiran teks harus digadaikan dengan sejarahnya, dan harus diam di sana pada waktu ia lahir. Jadi, tidak mungkin memisahkan teks apa pun dari sejarahnya. Metode ini lahir dari aliran materialisme positivis yang tidak beriman bahwa agama-agama adalah buatan Allah SWT dan menganggapnya sebagai kreasi manusia. Pasalnya, manusia sepenuhnya dihukumi dengan sejarah secara sempurna, sedangkan Allah SWT tidak terbatas dan suci dari itu.

Sebagian ada yang berusaha—berangkat dari "metode historisitas"—untuk menempatkan teks dengan sejarah agar dapat lepas dari teks itu sekarang. Meskipun Muhammad Arkoun—pemikir Aljazair—telah lebih dahulu memakai metode ini[158], Nasr Hamid Abu Zaid juga terkenal dengan metode ini[159] sejak tahun 90-an. Jika Muhammad Arkoun berkiblat pada ideologi sekuler-liberal, maka Nasr Hamid Abu Zaid berkiblat pada ideologi marxisme. Dalam kondisi keduanya, metode historisisme ini ingin digunakan untuk menyesatkan umat Islam dari kitab suci Al-Qur'an; menjebak mereka ke dalam filsafat positivisme dan untuk seterusnya masuk secara total ke dalam modernisme Barat yang materialistis—baik dengan niat baik maupun niat buruk.

---

yang salah oleh sebagian kelompok bukan berarti ilmu atau metode ini secara keseluruhan adalah jelek dan sama sekali tidak dapat diambil faedahnya. Pasalnya, orang Islam meyakini bahwa ilmu dan Al-Qur`an keduanya adalah dari Allah, dan kemudian berarti keduanya tidak bertabrakan. Jadi, penggunaan yang buruk itulah yang sebenarnya harus dikecam.

158 Termasuk karya-karya penting yang menerapkan metode historisitas, komparasi linguistik serta ilmu humaniora terhadap Al-Qur`an adalah *Târîkhiyyat al-Fikr al-Arabi al-Islami, Qirâ`ah Ilmiyyah, al-Qu`ran min at-Tafsîr al-Maurûts Ilâ Tahlîl al-Khithâb ad-Dîni* (sebagian besar penelitian di dalamnya adalah terjemahan dari bukunya yang berjudul *Lectures du Coran*), *al-Fikr al-Islami*, dan *Naqd wa Ijtihâd*. Penulis kajian-kajian ini yang menggunakan metode baru dan mengantarkannya pada penafsiran baru terhadap teks-teks Al-Qur`an banyak mengambil teladan dari apa yang sudah dicapai ilmu-ilmu humaniora (sosiologi, psikologi, antropologi pengetahuan dan kemasyarakatan...).

159 Termasuk karya-karya penting yang menggunakan metode historisisme marxis dan hermeneutika terhadap Al-Qur`an adalah *Mafhûm an-Nash Dirâsat fî 'Ulûm Al-Qur`ân, Naqd al-Khithâb ad-Dini, an-Nash wa as-Sulthah wa al-Haqîqah*.

Dari keduanya, meski sama-sama berbahaya, Muhammad Arkoun adalah yang paling konsisten dalam menerapkan metode historisitas ini. Maka saya akan sebutkan bahwa Al-Qur'an di mata Arkoun telah menutupi historisitasnya dengan indah, yaitu melalui cara transendensi yang melampaui sejarah di dunia ini secara keseluruhan.[160] Arkoun—seperti yang dikatakan Khaled as-Saidani— ingin membentuk pengetahuan yang melawan penipuan, mitologisasi, ideologisasi, dan sakralisasi teks.[161] Sakralitas Al-Qur'an dianggap bukan suatu yang asli melainkan suatu yang disusupkan, tidak fundamental tapi hanya atribut, tidaklah hakiki melainkan diada-adakan terjadi karena sebab-sebab intelektual-politis dan permainan-permainan pemikiran yang dapat diungkap oleh kritik. Kepalsuan itu jelas terbukti khususnya pada Taurat dan Injil. Sementara Al-Qur'an sampai sekarang masih dianggap sebagai kitab suci yang sakral dan mengandung sekian banyak hal yang tak terpikirkan.[162]

Di sini Arkoun memuji-muji wacana sekularisme sebab ia dapat memerdekakan kita dari kewibawaan teks yang menghancurkan. Kewibawaan itu menghalangi kita dari hakikat material kebahasaannya.[163] Itulah orientasi proyeksi Arkoun yang dibangun atas dasar "menundukkan Al-Qur'an ke dalam standar kritik historis-komparatif".[164] Menurutnya, Al-Qur'an harus tunduk terhadap tekanan kritik dengan metode arkeologi dekonstruktif yang menelanjangi historisitasnya yang lebih materialistis dan hedonis serta lebih banyak dalam keseharian. Juga lebih menjadi kebiasaan, serta lebih luas terkenal dan lebih banyak digunakan.[165]

---

160 Lihat *Al-Qur'an min At-Tafsîr al-Maurûts ila Tahlîl al-Khithab ad-Dini*, hlm. 31.

161 *Isykâliyyat al-Qirâ'ah Fi al-Fikr al-Arabi al-Islami al-Mu'âshir; Nitâj Muhammad Arkoun Namûdzajan*, (Universitas az-Zaituniyah: 1998), hlm. 269.

162 Lihat *Al-Qur'an min at-Tafsîr al-Maurûts*, hlm. 25-26.

163 Lihat *Ayna Huwa al-Fikr al-Islami al-Mu'âshir?.* hlm. 13.

164 Majalah *ats-Tsaqâfah al-Jadîdah*, edisi-26, 1986; dan 'Ali Harb, *al-Mamnû' wa al-Mumtani'*, hlm. 119.

165 Lihat al-*Fikr al-Islami Qirâ'ah 'Ilmiyyah*, hlm. 91.

Demi tujuan menerapkan historisitas terhadap Al-Qur'an, dia menekuni hermeneutika dan linguistik kontemporer. Kegunaan linguistik adalah dapat merombak banyak konsep sakralitas teks dan kewibawaannya yang dibebankan kepada kita disebabkan ia adalah hukum teologis yang telah membungkus teks sejak berabad-abad.[166]

Pada akhirnya, percobaan-percobaan metode Barat dalam takwil Al-Qur'an pada umumnya telah gagal. Namun, kegagalan itu tidak selalu muncul dari epistemologi metode itu, tetapi lebih disebabkan oleh ideologi-ideologi yang hanya menjadikan metode-metode itu sebagai media untuk mengajak kepada ideologi ekstrem-sekuler yang pada akhirnya banyak melakukan kesalahan dan menghalangi umat Islam untuk mengambil faedah metode-metode tersebut. Bagi mereka, kerugian ilmiah yang ditimbulkan malpraktik metode itu tidaklah penting, sebab yang penting adalah keberhasilan mereka memasarkan ideologi-ideologi ekstrem sekulerime di tengah-tengah umat.[167]

Sebagai ringkasan paparan di atas, yaitu munculnya dua jenjang dalam takwil kontemporer, maka di sini saya sertakan analisis yang menjelaskan perbedaan-perbedaan di antara dua jenjang itu seperti yang ditulis Abdur Rahman, "Apabila kita berusaha meneliti kajian-kajian yang berkonsentrasi pada Al-Qur'an di bawah payung kontemporer, maka kita akan menemukan dua jenjang yang saling berbeda yang dilewati oleh kajian-kajian itu.

Jenjang pertama, yaitu yang dimulai oleh Muhammad Abduh. Kita dapat melihat sebuah aktivitas tafsir dan takwil yang mengambil faedah perkembangan dan kemajuan zamannya. Muhammad Abduh kerap mengkritik para ulama yang tidak mengambil faedah dari ilmu-ilmu Barat modern. Ketika menafsiri

---

166 Lihat Al-*Qur'ân min at-Tafsîr al-Maurûts*, hlm. 62.

167 Lihat Abdur Rahman al-Hajj, *al-Manâhij al-Mu'âshirah Fî Tafsîr Al-Qur'ân al-Karim wa Ta'wîlih* (diunduh dari internet di situs www.almutaka.net).

Al-Qur'an, dia kerap menakwil Al-Qur'an sesuai dengan teori-teori ilmiah modern sehingga tak jarang dia memahami mukjizat dengan takwil positivis, seperti yang akan kita temukan kelanjutannya pada diri Thanthawi Jawhari dalam tafsir *Al-Jawâhir*. Sebuah kitab tafsir yang ingin membuktikan bahwa semua ilmu modern yang ada di Barat sudah ada di dalam Al-Qur'an. Tren takwil semacam ini juga ditemukan pada diri Abu Zaid ad-Damanhuri dalam kitab *Al-Hidâyah wa al-`Irfân Fi Tafsîr Al-Qur`ân bi Al-Qur`ân,* di mana dia berusaha menjadikan Al-Qur'an berbicara sesuai dengan semua pemikiran dunia kontemporer dalam masalah perempuan, *hudud,* dan sebagainya. Hingga terbit buku *Al-Qur'an Muhawalah li at-Tafsîr al-Ashri* karangan DR. Musthafa Mahmud di awal tahun 70-an.

Jenjang yang berlanjut sampai tahun 70-an ini memiliki ciri-ciri sebagai berikut.

a. Tren takwil itu tidak keluar dari metode tafsir klasik, sebab itulah dia tidak melampaui takwil-takwil "prosedural" yang hanya mengambil potongan-potongan ayat yang sesuai dengan wacana modern yang berkembang, meskipun takwil-takwil itu seringkali menerobos koridor metodologis tafsir klasik sendiri. Bahkan, kita juga akan menjumpai dalam jenjang ini bagaimana tafsir menjadi sebuah perenungan yang murni dan sangat sederhana.
b. Pemilihan dan pemilahan sangat jelas sekali tampak dalam model ini. Takwil kontemporer hanya terkait dengan sejumlah ayat yang berhubungan dengan problem-problem pemikiran kontemporer atau ayat-ayat yang menyerupai penemuan-penemuan modern.

Jenjang kedua, dalam jenjang ini kita dihadapkan pada istilah "pembacaan" yang mengacu pada referensi-referensi kontemporer berupa metode kritik sastra dan linguistik modern. Kita di sini berhadapan dengan penggunaan metode-metode dan media-media

baru dalam kajian Al-Qur'an, yang dapat kita perkirakan permulaannya dimulai pada akhir tahun 70-an dan awal 80-an, yaitu ketika metode-metode sastra dan linguistik sudah mengambil posisi di dunia Arab, dan kemudian mulai merembes ke seluruh kajian.

Kita telah menyaksikan pada tahun 1979 terbitnya buku *al-'Alamiyyah al-Islamiyyah ats-Tsâniyah* karangan Abu al-Qasim Haj Hamd yang berpedoman pada doktrin-doktrin linguistik dan filsafat. Lalu pada tahun 80-an mulai tampak usaha Arkoun dalam "pembacaan ulang" tradisi Islam (*turats*) dan takwil teks keagamaan. M. Arkoun dianggap paling banyak menggunakan metode-metode modern secara luas, khususnya linguistik. Selain itu, Hassan Hanafi juga berusaha membangun fondasi tafsir kontemporer berdasarkan pada mazhab marxisme. Lalu muncul Muhammad Syahrur dengan buku *al-Kitab wa Al-Qur'an; Qira'ah Mu'ashirah* sebagai perpaduan antara metode strukturalisme dan historisisme. Demikian halnya Nasr Hamid Abu Zaid yang mengusulkan—dalam *Mafhûm an-Nash*—metode hermeneutika dengan melakukan kritik tradisi ilmu-ilmu Al-Qur'an dan sebagainya.

Pembacaan kontemporer ini berbeda dengan jenjang takwil yang pertama dalam beberapa hal berikut ini.

a. Terjadi keterputusan epistemologis antara metode-metode takwil modern dengan tradisi (*turats*), sementara "tafsir kontemporer" masih mempunyai hubungan dan bahkan masih sama persis. Ini adalah sebuah lompatan yang membolehkan kita untuk melampaui berbagai rambu ilmiah dalam tradisi klasik demi takwil-takwil yang dipaksakan.
b. Di sini kita boleh merambah seluruh teks Al-Qur'an tanpa kecuali, yaitu melalui contoh-contoh yang dapat diulang-ulangi atau usaha yang komprehensif (dalam kasus Muhammad Syahrur). Sementara dalam "tafsir kontemporer" hal ini sulit dilakukan. Jadi, model ini bukan sekadar pemilahan atau

renungan-renungan, tetapi lebih dekat disebut sebagai usaha penerapan dan penelitian epistemologis yang berusaha dengan segenap naluri yang besar dan teratur."[168]

Demikianlah sekilas tentang gambaran umum seputar perkembangan dan problematika tafsir Al-Qur'an dalam sejarahnya. Dengan demikian, kita dapat memiliki gambaran utuh betapa pentingnya menghubungkan perkembangan tafsir Al-Qur'an dengan kehidupan faktual kita sekarang yang sudah bercampur dengan aliran-aliran "takwil" yang disuguhkan oleh teori-teori modernis dan neo-modernis. •

---

168 Abdur Rahman Haj Ibrahim, "*Dhâhirat al-Qirâah al-Muâshirah li Al-Qur`ân, Idiyulujiyyat al-Hadâtsah*" (artikel yang disebarkan di situs www.almultaka.net).

BAB II

Sejarah Konsep dan Pergulatan Pemikiran Tentang Hermeneutika untuk Al-Qur`an

A. Akar Historis, Perkembangan, dan Aliran-Aliran Hermeneutika

Sebelum memasuki pembahasan sejarah perkembangan hermeneutika serta aliran-alirannya yang cukup beragam, mengingat *setting* kelahirannya di Barat, berikut telaah bagaimana ia merasuk ke semua bidang humaniora secara umum, lalu bidang-bidang pengetahuan keislaman secara khusus. Pada akhirnya ia adalah tantangan besar bagi perjalanan tradisi keilmuan muslim yang sudah berakar kuat selama beberapa abad, khususnya dalam bidang penakwilan teks-teks keislaman yang pokok, yakni Al-Qur'an dan Sunnah.

Sebelum itu semua, penulis mengakui sepenuhnya bahwa hubungan antar-kultur dan peradaban dunia, khususnya kultur Arab-Islam kontemporer dan kultur-kultur yang lain—termasuk kultur Barat kontemporer—adalah hal terpuji dan tujuan yang perlu dicari. Apalagi dalam kondisi-kondisi sekarang, hubungan itu merupakan keharusan yang tidak terelakkan lagi. Hal tersebut disebabkan beberapa alasan.

Pertama. Karena hubungan antarkultural yang positif adalah sesuai dengan karakter kultur Arab Islam, karena ia percaya pada kesatuan asal usul manusia. Dengan demikian, keragaman dan perbedaan bangsa di dunia ini adalah dorongan untuk saling mengenal dan berhubungan, bukan malah menimbulkan pertentangan dan eksklusivitas sempit. Nilai-nilai itu pantas dibangun untuk membangun sebuah hubungan kultural yang harmonis dan simbiosis peradaban pada level kemanusiaan universal.

Kedua. Pada kenyataannya peradaban Islam memang sudah pernah mencoba hubungan kultural ini tanpa pembatasan dan ketertutupan atau rasisme dan kejumudan. Ia bahkan mampu memimpin peradaban dunia, saling memberi dan menerima hal-hal positif dari peradaban lain pada era keemasannya tanpa rasa ragu atau bimbang. Ya`qub bin Ishak al-Kindi, seorang filsuf muslim pionir (801-873 M) menulis, "Seharusnya kita berterima kasih sebesar-besarnya kepada orang yang membawa kebaikan walaupun kecil, apalagi orang yang membawa kebenaran yang besar. Pasalnya, mereka mempersilakan kepada kita untuk bergabung dalam buah pemikirannya dan mempermudah interaksi kita. Kita tidak boleh merasa malu untuk mengakui kebenaran dan mengambil kebenaran itu tanpa melihat dari mana ia datang, meskipun ia datang dari bangsa yang jauh dan umat yang berbeda dengan kita. Sebab, bagi seorang pencari kebenaran, tidak ada yang lebih penting daripada kebenaran itu sendiri."

Demikian halnya Ibnu Rusyd (520-595 H) setelah berabad-abad eksperimen peradaban itu terjadi, ia menulis, "Kita harus menggunakan fasilitas yang dapat mempermudah jalan kita, misalnya berupa perkataan orang sebelum kita—terlepas dia beragama sesuai dengan kita atau tidak. Dan yang saya maksud orang yang tidak seagama adalah orang-orang dahulu sebelum Islam yang sudah menganalisis hal-hal ini. Kadang kita harus mengambil buku-buku mereka dengan tangan kita, lalu kita lihat apa yang

sudah mereka katakan. Apabila itu benar, maka kita terima; dan jika ada yang kurang benar, maka kita akan mengingatkan bahayanya."[169]

Ketiga. Akulturasi peradaban kini suatu kenyataan dan keniscayaan yang pasti karena revolusi pengetahuan dan informasi sejak akhir abad yang lalu dan penyebarannya telah menembus batas-batas wilayah melalui sarana-sarana komunikasi yang beragam. Membatasi dan menutup diri dari dinamika pemikiran dunia sekarang adalah suatu hal yang mustahil.

Akan tetapi, masih tersisa persoalan. Apakah percobaan intelektual yang sedang kita hadapi saat ini sesuai dengan spirit yang telah dikatakan oleh al-Kindi dan Ibnu Rusyd beberapa abad silam, ataukah permasalahannya berjalan sesuai arah lain? Mungkin inilah yang akan dapat disimpulkan dari penjelasan berikut ini.

1. Sejarah Kemunculan Hermeneutika dan Perkembangannya

a. Kemunculan Hermeneutika: Dari Tradisi Teologi Kristen

Penulis entri *"heremeneutika"* pada *Ensklopedia Britanica* edisi 15 yang terbit tahun 1985 M menyatakan, "Hermeneutika adalah kajian tentang kaidah-kaidah umum untuk menafsirkan Bibel, dan tujuan utama dari hermeneutika dan metode-metode takwil Yahudi dan Nasrani sepanjang sejarahnya adalah untuk menyingkap kebenaran dan nilai dari Bibel."[170]

Berangkat dari teks ini, yang hampir saja menjadi pijakan kuat untuk mengatakan bahwa kemunculan hermeneutika di Barat

---

169 Lihat Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqâl Fîma Baina al-Hikmah wa asy-Syarî'ati min al-Ittishâl*, Tahqiq: Muhammad 'Imarah (Dâr al-Ma'ârif, cet.3) hlm.26.

170 Teks Inggrisnya, "Hermeneutics, the study of the general principles of biblical interpretation. For both Jews and Christians throughout their histories, the primary purpose of hermeneutics and of the exegetical methods employed in interpretation, has been to discover the truth and values of the Bible." Lihat, *Encyclopaedia Britannica* (Chicago: 1985, 15th Edition) vol.5, p.874.

berhubungan secara mendasar dengan problem yang dihadapi umat *Kristiani* dalam memahami kitab sucinya. Saya katakan bahwa tidak ada peneliti yang berbeda mengenai *setting* teologis kemunculan hermeneutika atau seni menakwil ini. Konsep ini lahir dari rahim teologi Kristen di dalam tembok gereja, khususnya jika kita mengetahui kesulitan-kesulitan dan masalah-masalah yang dihadapi oleh mereka yang berusaha memberikan penafsiran terhadap Injil, yang berbeda dari *mainstream* yang secara resmi dianut kaum pendeta (*Clergy*).[171]

Masyarakat Kristen sejak lama diterpa problem hermeneutis seperti berikut.

1. Penetapan Injil-Injil yang dinukil secara verbal kepada mereka ke dalam bentuk korpus tertulis.
2. Terbentuknya sekumpulan syariat langit dan pada waktu yang sama menjelaskan hubungan antara Perjanjian Lama (PL) dan Perjanjian Baru (PB).
3. Membentuk doktrin-doktrin primer dengan bantuan pemahaman-pemahaman filsafat Yunani kuno.

Semua ragam ini memiliki karakteristik hermeneutis seperti ceramah misionaris dan pengajaran Kristen serta pengungkapan-pengungkapan lain yang hidup dari teologi gereja.[172]

Sejumlah peneliti hermeneutika memberikan sinyal bahwa pemahaman teks keagamaan Kristen pada dasarnya adalah yang menyebabkan tumbuhnya hermeneutik atau ilmu takwil. Motif jenjang kebahasaan yang jauh dan makna kalimat dalam asli peletakannya dan makna yang dituju pada masa dahulu, begitu juga

171 *Clergy* maksudnya adalah tingkatan agamawan dan teolog dalam Kristen.

172 Berkaitan dengan kelahiran hermeneutika dari segi keagamaan dapat dilihat an-*Nash asy-Syi'ri wa Musykilat at-Tafsîr* karya Dr. Athif Jaudah Nasr, *hlm.* 5 dan seterusnya; *Nadhariyyât at-Takwîl* karya Dr. Musthafa Nashif (Jeddah: an-Nadi ats-Tsaqafi, cet.1, 2000) dan Majalah *Fushul* edisi-3 th.1981.

keyakinan adanya makna yang samar di balik makna yang sekilas dan tampak jelas, telah menimbulkan krisis kepercayaan pada tafsir monolitik. Hingga suatu saat Martin Luther (1483-1546 M)[173] tampil menyerukan kebebasan dalam membaca Bibel, dan tidak hanya mencukupkan diri pada hasil pembacaan tunggal. Ia kemudian membuka pintu menyambut hermeneutika dan mengembangkan pemahamannya. Dari ranah teologi, hermeneutika lalu merambah bidang yang lebih luas lagi mencakup semua ilmu humaniora, termasuk di dalamnya adalah sastra.[174]

Di sini—menurut saya—pemahaman terhadap wahyu ketuhanan menurut Kristen sangat tidak cocok dengan padanannya dalam Islam, dan karena itu tidak ada faktor-faktor atau alasan-alasan dalam lingkungan Islam untuk menerapkan hermeneutika yang ada di Barat. Pasalnya, Al-Qur'an diliputi oleh kesucian khusus yang dianggap sebagai sebuah sifat Ilahiah selama ia dianggap sebagai *Kalam Allah* yang bukan makhluk.

Kita perlu mengukuhkan di sini bahwa bahwa Islam tidak mengenal konsep wahyu yang sepadan dengan pengertian wahyu dalam Kristen. Sebab yang menerima wahyu dalam pandangan Kristen adalah "sebab (*`illah*) yang memediasi yang bebas" yang digerakkan oleh Allah—*`illah* pertama dan pemilik wahyu— sesuai dengan arah yang menjadi pijakannya secara bebas. Akibatnya, orang yang menerima wahyu itu dapat dengan mudah menggunakan—sesuai tujuan-tujuannya—semua bekas dan data-data kemanusiaan serta boleh berdialog sesuai dengan metode dan bahasanya yang khusus. Pada waktu itu wahyu menjaganya dari

173 Ia adalah pemimpin yang menonjol dalam gerakan reformasi Kristen dan pendiri mazhab Protestan. Dia mempengaruhi semua bidang kehidupan rohani di Jerman pada abad ke-16 dan 17. Dia mengingkari bahwa gereja dan para agamawan adalah mediator antara manusia dan Allah. Ia juga mengukuhkan bahwa keselamatan manusia tidak tergantung pada perbuatan yang baik dan rahasia-rahasia yang samar serta ritual, tetapi tergantung pada keimanan yang murni bagi manusia. Dia berpendapat bawa kebenaran keagamaan tidak berdasarkan pada tradisi-tradisi yang disucikan, tetapi langsung pada Injil. Lihat al-*Mawsu'ah al-Falsafiyyah, hlm.* 413.

174 Nasr Hamid Abu Zaid, *Isykâliyyat al-Qirâ`at wa Âliyyat at-Takwîl, hlm.* 13.

kesalahan dalam setiap kalimat yang digunakan dan mengaturnya agar dia dapat mengkodifikasikan apa yang diwahyukan oleh "Roh Kudus" untuk membukukannya. Konsep semacam ini adalah pemahaman yang aneh sekali, yang sama sekali tidak dikenal di dalam Islam.[175]

Sementara itu, Islam sangat menyucikan wahyu—yang berhubungan dengan kitab Allah—dari segala sesuatu yang berhubungan dengan makna ilham—seperti yang ada di dalam tradisi Kristen ketika para murid Isa menulis Injil dengan berdasarkan ilham dari "Roh Kudus" sebagaimana yang mereka dakwakan. Karena sesungguhnya Al-Qur'an dalam pandangan Islam adalah kitab yang diwahyukan secara keseluruhan, bahkan dalam lafazhnya yang paling pendek sekalipun. Allah mewahyukannya kepada Nabi Muhammad saw. melalui perantara Malaikat Jibril. Sesungguhnya Nabi saw. bukanlah *sebab* perantara yang merdeka —seperti dalam pemahaman Kristen—tetapi beliau adalah *sebab* perantara yang diatur/dikendalikan, jika dapat dibilang begitu. Beliau ketika itu adalah "kepercayaan" untuk kalimat-kalimat yang didengarkan dan yang dibaca ketika wahyu turun kepadanya.

---

175 Lihat Louis Gardet dan George Anawati, *Falsafat al-Fikr ad-Dini Bayna al-Islam wa al-Masihiyyah*. Terjemah: Dr. Shubhi as-Shalih dan Pater Dr. Fadil Jabr (Beirut: Dar al-'Ilm Lil Malayîn, cet, 2, 1983) vol.3, hlm. 181. Dr. Shubhi as-Shalih mengomentari perkataan pengarang itu dengan sangat bagus. Dia menulis, "Tiada keraguan lagi bahwa pengertian wahyu ini sangat aneh dalam ranah pemikiran Islam. Ringkasnya adalah menafsirkan pengertian wahyu Kristiani dengan menyatunya ruh Allah dalam jiwa para penulis yang diilhami tanpa sedikitpun mereka merasa kehilangan jatidirinya disebabkan wahyu. Masing-masing memiliki bentuknya dalam sebuah karangan dan model pengungkapan. Sementara Islam lebih mengutamakan menafsirkan pemahaman wahyu menurut para nabi secara keseluruhan dan hampir sama, yang menjauhkan darinya bahasa ilham atau *kasyf*, dugaan batin yang sunyi dari semantik psikologis yang jelas. Karakter kebenaran agama dan kabar-kabar ghaib dalam fenomena wahyu tidak dapat tunduk kepada model-model pengungkapan "bawah-sadar"; seperti firasat yang cerdas, dugaan batin yang cepat, sebagaimana ia tidak dapat ditundukkan menurut ukuran-ukuran indra lahiriah dengan dalil-dalil logika dan penyimpulan. Akan tetapi, ia hanya tunduk pada dialog "vertikal" antara dua zat: Zat yang sempurna di mana ia memerintahkan dan memberikan, dan zat yang menjadi lawan bicara di mana ia diperintah dan menerima. Demikianlah fenomena wahyu dijelaskan —dalam sinaran teks-teks Al-Qur'an— bagi seluruh nabi bahwa sumber dan tujuannya adalah satu/tunggal." (*Ibid., hlm.* 357) Bandingkan juga dengan kitab *adh-Dhâhirah Al-Qur'aniyyah* karangan Malik bin Nabi, hlm. 161 dan *Mabâhits Fî 'Ulûm Al-Qur'ân* karangan Dr. Shubhi Shalih, pasal *Zhahirah al-Wahyu, hlm.* 25-27.

Allah SWT berfirman,

"Sesungguhnya Kami yang akan mengumpulkannya (di dadamu) dan membacakannya. Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu. Kemudian sesungguhnya Kami yang akan menjelaskannya." **(al-Qiyaamah: 17-19)**

Al-Qur'an, seperti yang difirmankan Allah, adalah,

"...wahyu yang diturunkan dari Tuhan seluruh alam. Dan sekiranya dia (Muhammad) mengada-adakan sebagian perkataan atas (nama) Kami, pasti Kami pegang dia pada tangan kanannya. Kemudian Kami potong pembuluh jantungnya. Maka tidak seorang pun dari kamu yang dapat menghalangi (Kami untuk menghukumnya)." **(al-Haaqqah: 43-47)**

Metode-metode tafsir Bibel dalam tradisi Yahudi dan Kristen seperti terungkap dalam *Ensiklopedia Britanica* terbagi menjadi empat macam.

Pertama, Tafsir Literal

Dalam metode ini makna yang dikejar adalah makna kosa-kata kalimat-kalimat dan struktur kaidah teks, sebagaimana metode ini juga mengakui setiap kalimat yang ada di dalam Bibel mengandung makna langit yang tersimpan di dalamnya. St. Gerom (seorang pakar Injil yang berpengaruh di abad ke-4 Masehi) adalah orang yang paling terkenal memakai metode ini. Dia telah membela metode ini untuk melawan penafsiran-penafsiran kiasan yang ekstrem. Menyusul Gerom, muncul beberapa pakar terkenal yang menguatkan metode ini, seperti Thomas Aquinas, Nicholas of Lyra, John Colet, Martin Luther, dan John Calvin.[176]

Kedua, Tafsir Moralis

Konsentrasi tafsir moralis untuk Bibel adalah tafsir yang dibangun dengan mendirikan dasar-dasar penafsiran untuk

176 *Encyclopaedia Britannica* (Chicago: 1985, 15th Edition) vol.5 p.874.

kajian-kajian moral yang telah digariskan di berbagai tempat dari Bibel. Saya bisa berikan contoh tafsir jenis-jenis makanan yang diharamkan yang ada dalam bagian-bagian Injil Barnabas (*The Letter of Barnabas*), "Kotoran-kotoran rohani yang diduga ada dalam sebagian hewan, bukan daging hewan itu sendiri."[177]

Ketiga, Tafsir Kiasan (*Allegorical Interpretation*).

Kitab Bibel—dalam metode alegoris ini—dianggap sebagai sesuatu yang memiliki tingkatan makna lain yang tersembunyi di balik simbol manusia, kejadian, dan segala sesuatu yang terjadi. Salah satu contoh tafsir dengan metode ini adalah "Perahu Nabi Nuh" yang ditafsirkan bahwa ia adalah penampakan Gereja Kristen di masa depan, yang sejak awal sudah menjadi sebuah objek pandangan dan perhatian dari Tuhan. Pakar Yahudi yang sezaman dengan Yesus (hidup pada tahun 50 SM - 20 M) "Philon" dapat dianggap sebagai tokoh yang terkemuka dalam metode tafsir ini. Langkah dia kemudian diikuti oleh Christian Clement of Alexandria yang banyak mengkaji makna-makna kiasan di dalam Bibel dan telah berhasil mengungkap kebenaran-kebenaran filosofis yang mendalam dari kitab itu. Seorang pengikutnya (Origen) telah melakukan pengaturan terhadap dasar-dasar metode tafsir ini dan kembali berusaha membuat level-level tingkatan makna baik makna literal, moral, maupun alegoris. Ia beranggapan bahwa makna-makna kiasan keruhanian adalah makna yang paling tinggi.[178]

Keempat, Tafsir Mistik *Irfani* (*Anagogical/Mistical*).

Pada abad pertengahan, terjadilah pembagian level makna-makna ruhaniah sehingga menjadi makna alegoris (kiasan) dan makna batin (gnostik-mistik). Pembagian itu kemudian

177 *Encyclopaedia Britannica* (Chicago: 1985, 15th Edition) vol.5 p.874.

178 *Encyclopaedia Britannica*, (Chicago: 1985, 15th Edition) vol.5 p.874.

menyebabkan terjadinya level makna empat tingkat yang menyatukan teori tiga tingkat makna ala Origen di atas bersama bagian cabang tersebut. Model penafsiran Bibel ini berusaha untuk mengaitkan kejadian-kejadian yang ada dengan kehidupan di akhirat.

Metode tafsir ini dapat dijumpai dan digali akarnya di dalam tradisi "Qabbalah" Yahudi yang mengungkap penafsiran rahasia dan *irfani.* Contoh yang paling dekat dari penafsiran ini adalah penafsiran Kota Yarussalem atau Kudus. Dalam makna literal, Kota Yarussalem adalah sebuah kota yang terkenal di bumi ini seperti sekarang, tetapi dalam makna kiasan maksudnya adalah Gereja Kristen. Dalam level makna moral, Kota Yarussalem adalah ruh (jiwa). Dan, dalam makna mistik, Kota Yarussalem adalah "Kota Tuhan" di masa depan. Zohar dianggap salah satu penafsir Yahudi yang terkenal di abad pertengahan yang menempuh metode penafsiran ini, sebagaimana sejumlah penafsir Kristen yang telah mengonsentrasikan usahanya pada Maryamisme telah menghadapi model penafsiran ini juga.[179]

Keempat metode yang dapat dijumpai di tengah-tengah pakar keagamaan dan penafsir Yahudi dan Kristen memiliki peran dalam mengembangkan ilmu humaniora modern di Barat, sebuah langkah yang dapat menciptakan perubahan-perubahan yang signifikan di sana.

b. Sejarah Hermeneutika dari Filsafat Klasik hingga Zaman Modern

Kisahnya cukup panjang. Teks berawal bersama Yunani kuno berupa kode-kode simbolik. Kemudian hermeneutika pindah ke

179 *Encyclopaedia Britannica* (Chicago: 1985, 15th Edition) vol.5 p.874.

tangan orang-orang Ibrani (Yahudi) dan Philon of Alexandria[180] memiliki peran penting yang menggabungkan antara aliran simbolis dan filsafat Yunani. Talmud mengandung penjelasan-penjelasan Perjanjian Lama yang terbentuk dalam waktu 8 abad antara abad ke-2 SM hingga abad ke-6 M sehingga mereka dikenal dengan sebutan ahli kitab dan takwil. Mereka serius membuat kaidah-kaidah untuk penakwilan sehingga tampaklah di antara mereka kaum literalis seperti *Shaduqiin* dan *Qara`in,* tetapi tafsir simbolis tetap paling digandrungi khususnya di kalangan Qabbalah[181].

Kemudian para agamawan mengembangkan metode moderat. Aliran Mesir pada zaman dahulu dan Andalusia di zaman Islam juga memiliki peran jelas dalam masalah itu. Sebagaimana Philon telah melakukan usaha mendekatkan antara takwil dan filsafat Yunani kuno, Ibnu Maimun juga melakukan usaha mendekatkan antara takwil, filsafat Islam, dan ilmu kalam.[182]

Kemudian hermeneutika berhasil merasuki gereja Kristen dengan menyebarnya dominasi metode Alegorikal Simbolis. Namun, para Paus telah meletakkan kaidah dalam memahami kaidah-kaidah Bibel dan menakwilkannya yang dikenal dengan kaidah Augustinian di mana rinciannya sebagai berikut.

1. Tafsir berbasis riwayat/narasi atau tafsir teks dengan teks selama dimungkinkan. Hal itu tidak mungkin saling bertentangan atau berbeda-beda.

---

180 Philon hidup secara khusus, meskipun dia juga mempelajari filsafat-filsafat yang lain seperti filsafat al-*musya`iyyin* dan *ar-riwwaqiyyin.* Philon telah banyak mengerahkan usahanya sebagai seorang Yahudi untuk mencocokkan antara filsafat yang dia pelajari dengan Bibel yang diyakini kebenarannya berdasarkan bentuknya yang dia terima. Dia dapat menentukan sikap untuk menyamakan iman Yahudi dengan filsafat platonisme, dan menggunakan bahasa filsafat platonisme seputar keimanan agama. Lihat *At-Tamhîd Li Târikh Madrasât al-Iskandariyyah wa Falsafatuha* Dr. Najib Baladi (Kairo: Dâr Ma`ârif, 1962) hlm.87-88. Dan tentang kaidah tafsir menurut Philon, lihat *Bain ad-Dîn wa Falsafah,* hlm.115-116.

181 Lihat *Dâirah al-Ma`ârif al-`Arabiyyah al-Muyassarah,* dicetak bersama-sama oleh Dar al-Qawmiyah dan Franklin, hlm. 1369.

182 Lihat *Baina ad-Din wa al-Falsafa, hlm.* 121-122 dan tentang kaidah takwil Ibnu Maimun, lihat *Dilâlat al-Hâirîn, hlm.* 128-129.

2. Tafsir Alegoris, tetapi sesuai dengan kaidah-kaidah dan konteks-konteks yang memperbolehkan untuk mendalami semantik di balik makna yang zhahir.
3. Tafsir sesuai dengan kaidah-kaidah kebahasaan untuk menentukan makna yang terdalam bagi kalimat dan susunan.
4. Tafsir sesuai dengan kondisi historis dan kejadian-kejadian yang menyertai teks.[183]

Kaidah-kaidah ini adalah sebuah langkah yang bagus untuk mengatur proses penakwilan dan menjadikannya terundang-undangkan sampai batas-batas tertentu, tetapi yang dominan tetap saja tren tafsir Alegoris-Simbolis. Pasalnya, pengaruh *"Gnosticism"* terhadap penakwilan-penakwilan periode awal terhadap Perjanjian Baru sangat kuat. Dalam kaum itu—seperti yang dialami oleh Yahudi—ada tiga aliran yang tidak sepi dari pemikiran keagamaan: 1) aliran tekstualis, 2) aliran simbolis sufistik, dan 3) aliran menengah moderat.

Clement of Alexandria[184] dan aliran Anatholia turut berperan dalam mengembangkan metode moderat dan menggabungkan antara metode tekstualis murni dan simbolis yang berlebihan. Lalu muncul Augustin[185] yang membuat empat kaidah tafsir di atas. Gereja menjadikan Bibel sebagai properti yang dimonopoli oleh Gereja, sehingga hanya merekalah yang berhak menakwilnya. Hingga kemudian Katolik, demi mengatur takwil dan menjauhi kerancuan, berusaha membatasi otoritas takwil keagamaan mereka hanya di tangan Paus saja, sehingga hal itu memunculkan gerakan protes dan bahkan atheisme modern yang juga dipicu oleh sebab-sebab lain yang terjadi bersama-sama ketika mendekati abad ke-15.

---

183 Lihat Dr. Hasan asy-Syafi'i, "*Harakah at-Takwil an-Nisawi Li Al-Qur'an wa ad-Dîn*", (Majalah al-*Muslim al-Muashir* edisi 115, th. 2005) hlm.59.

184 Tentang undang-undang hermeneutika Clement of Alexandria lihat *Dâ'irah al-Maârif*, karya Pt. al-Bustani (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.) vol.6/173-174.

185 Tentang undang-undang hermeneutika menurut Agustinus lihat *Ibid.*, hlm. 174.

Karena itu, munculah takwil-takwil yang liberal dan mangkir dari otoritas gereja meskipun tidak dapat merdeka dari kaidah-kaidah takwil itu sendiri (hermeneutika). Juga muncul revolusi melawan ekstrimisme Katolik hingga kemudian muncullah takwil-takwil Protestan yang dipimpin oleh Martin Luther (1483-1546 M) dan John Calvin (1509-1564 M) pada awal abad ke-16. Kedua tokoh itu masing-masing memiliki keunikan kaidah tafsir. Luther memiliki ciri khas sebagai berikut.

1. Menolak otoritas Paus dan gereja atas takwil.
2. Menolak dominasi takwil simbolis dan alegoris yang tidak terkontrol.
3. Memandang pentingnya menggunakan sisi historis bagi penafsir dalam usahanya untuk memahami teks suci.
4. Menafsirkan teks dengan sendirinya, artinya dengan analisis kebahasaan dan petunjuk "Roh Kudus".

Jelas bahwa empat hal ini adalah koreksi-koreksi khusus yang diarahkan untuk teori hermeneutika empat tingkat Augustinian. Sementara itu, Calvin memiliki kecocokan dengan sahabatnya ini, tetapi lebih banyak menjaga sisi-sisi simbolis teologisnya, sebagaimana berikut.

1. Menampik kekuasaan Paus.
2. Menjaga konteks historis teks-teks.
3. Menjaga kaidah-kaidah kebahasaan.
4. Menolak penafsiran Alegorikal Simbolis.[186]

Usaha-usaha yang beruntun itu terjadi untuk memberikan batasan-batasan terhadap takwil atau menjadikan hermeneutika sebuah seni yang mempunyai aturan-aturan, bukan sekadar pekerjaan yang tanpa batas. Namun, hal itu tidak sampai menutup

186 Lihat *Harakat at-Takwîl an-Nisawi li Al-Qur`ân wa ad-Dîn, hlm.* 60.

pintu takwil untuk selain Paus seperti yang dilakukan Katolik pada saat mereka mengatakan, "Takwil individual adalah suatu hal yang dimungkinkan tapi ia harus sejalan dengan takwil resmi yang dipegang oleh gereja."

Kemudian datanglah zaman modern dan akal manusia mulai beringsut dari kekangannya. Para pemikir juga mulai berani menundukkan teks Bibel terhadap metode historisitas dan analisis linguistik yang liberal selama abad ke-17 dan ke-18. Filsafat pencerahan (*enlightenment*) memiliki pengaruh besar yang hampir saja menyentuh kesakralan teks dan substansi-substansinya, sebagaimana juga ketika gerakan penghidupan tradisi keilmuan Yunani yang dimulai sebelumnya, memiliki pengaruh sama. Gerakan ini memiliki metode yang berlanjut terutama dalam masalah verifikasi teks dan takwilnya.

Aliran rasionalisme *deskartestian* (Rasionalisme) dipimpin Thomas Hobes (1588-1679 M) dan Baruch Spinoza (1632-1677 M) dalam buku *Tractatuc Theodogico Politicus (Risâlah Fî al-Lâhût wa as-Siyâsah)* juga memiliki peran dalam gerakan takwil terhadap teks-teks keagamaan secara bebas. Seperti halnya filsafat humanisme—yang menundukkan teks-teks keagamaan terhadap standar-standarnya—yang diterapkan pada teks-teks keagamaan juga memiliki imbas negatif, kemudian beruntunlah pukulan-pukulan yang muncul karena hal-hal di atas, seperti Deisme dan pemberontakan terhadap gereja. Bahkan, memberontak terhadap keberagamaan itu sendiri sepanjang dua abad berikutnya, abad ke-18 dan ke-19. Akibatnya, muncullah suara-suara yang lantang untuk menjauhi penafsiran yang subjektif serta menjaga rasionalitas dan objektivitas.

Pada abad ke-19 dan ke-20, hermeneutika berkembang menjadi seperti yang sudah saya jelaskan dengan global di atas. Dan karena yang dominan adalah jiwa kemerdekaan pada diri para pemikir Barat pada waktu itu, maka di satu sisi sebagian mereka ada yang terlalu berlebihan sehingga mereka terjebak memasuki

Deisme dan mengingkari segala sesuatu yang religi dan sakral. Hermeneutika modern lahir dalam pangkuan filsafat rasionalisme dan pencerahan serta humanisme.

Schlairmacher[187] telah memberikan kontribusinya dalam membuat teori-teori hermeneutika berdasarkan dasar-dasar pengetahuan yang asli, sebagaimana Edmund Husserl (1859-1938 M) dan usahanya dalam menjauhi pemihakan dalam masalah-masalah hukum dan mendengarkan suara realitas secara ikhlas. Begitu juga usaha Martin Heidegger (1889-1968 M) murid Husserl dan sejumlah pemikir filsuf kontemporer yang lain. Mereka semua mempunyai andil dalam teori-teori hermeneutika dan menjadikannya bersifat umum mencakup semua bidang kajian kemanusiaan dan filsafat.[188]

Dari keterangan yang lalu, menjadi jelaslah bagaimana hermeneutika muncul dan berkembang di alam pemikiran Barat serta berkembang sejak zaman Yunani kuno hingga sekarang karena memenuhi tuntutan yang benar-benar ada di dalam peta pemikiran itu. Adapun yang paling penting adalah tuntutan-tuntutan memahami teks Bibel dan menakwilkannya, beserta kesulitan-kesulitan yang ada pada waktu itu yang sebagiannya kembali pada karakter tema dan masalah-masalah verifikasi serta pemahaman, sebagian yang lain disebabkan oleh sikap otoriter Gereja dalam pelbagai pandangan keagamaan. Tidak seorang pun bisa mengklaim bahwa metode-metode yang sama dapat

---

187 Bibel Kristen telah ditimpa oleh kritik-kritik yang begitu kuat di abad kini dan kritik yang beragam dan bertambah dari hari ke hari seperti yang dilakukan Schlairmacher untuk mengatakan bahwa pusat bandul keimanan manusia berpindah dari Bibel ke batin hati seseorang yang beriman sehingga dapat menetap seperti yang diyakini dan membebaskan esensi agama dari pengeroposan. Misi yang paling mendasar dari Bibel adalah terkandung di dalam usaha untuk selalu menghidupkan pengalaman keagamaan manusia, bukan untuk menyampaikan permasalahan-permasalahan dan cerita-cerita yang tidak mungkin salah melalui para nabi. Mengutip dari Dr. Muhammad Taqiyy Fa`ali dalam "*Tafsîr an-Nushush al-Muqaddasah Fi Qirâ'atain, Dirâsah Fi al-Hermeneutiqa al-Mu'ashirah*". (Majalah *al-Minhâj*, Musim Gugur 2001, Markaz al-Ghadîr Li ad-Dirâsât al-Islâmiyyah Lebanon) hlm.187.

188 Lihat *Harakat at-Takwil an-Nisawi Lil Al-Qur`an wa ad-Din, hlm.* 61, kutipan dari Jean Grondin, *Introduction of Philosophical Hermeneutics*, (Yale Press New Horen Londary), p. 1-3.

diterapkan untuk objek-objek kajian yang berbeda dan dalam kondisi yang berbeda hanya karena ingin meniru dan kemudian menjadikan hermeneutika sebagai proyek seperti yang dilakukan oleh orang-orang sebelum kita.

Perlu diketahui bahwa gerakan verifikasi dan kritik teks dalam sejarah Islam telah dimulai sejak awal dalam udara yang terbuka dan metode ilmiah yang ketat. Ia dapat disaksikan oleh pakar-pakar nonmuslim. Jikapun kita harus meniru dengan melakukan penelitian ulang dan kritik serta analisis, hendaklah itu berada dalam batasan kultur kita dan dengan bahan-bahan kita serta elemen percobaan ilmiah kita dengan model objektif agar terhindar dari efek-efek negatifnya yang tentu saja memiliki cacat layaknya semua usaha manusia.

c. *Karakteristik Metode Hermeneutika*

Setelah kita mengenali sejarah munculnya hermeneutika dan perkembangannya sejak awal hingga ia menjadi sebuah istilah yang tetap di era modern, maka saya akan menjelaskan karakteristik hermeneutika seperti yang telah disajikan oleh salah satu peneliti terpandang[189] yang dapat diringkas dalam keterangan sebagai berikut.

Pertama, hermeneutika adalah metode dan seni penafsiran teks secara umum atau kalimat sebagai simbol teks itu. Materi pembahasannya mencakup dua hal, yaitu kontemplasi filosofis dalam dasar-dasar dan syarat-syarat struktur pemahaman; dan memahami teks itu sendiri dan menafsirkannya lewat perantara bahasa.

Kedua, hermeneutika adalah metode yang memadukan dan menggabungkan antara filsafat dan kritik sastra atau sejarah. Ia

---

189 Lihat Mona Thalabah, "*al-Hermeneithiqa; al-Mushthalah wa al-Mafhûm*" (Majalah *Ibdâ' al-Mishriyyah*, edisi 4 April 1998) hlm.71-72.

adalah usaha memahami pengalaman eksistensial yang diungkapkan melalui bahasa atau bentuk keindahan yang lain. Tulisan adalah sarana yang memungkinkan suatu proses pemahaman dan dapat terus berubah.

Ketiga, metode hermeneutika bertujuan mencari makna yang terkandung dalam teks, namun yang dicari oleh hermeneut (pelaku penakwilan) bukanlah makna sederhana atau dangkal, melainkan makna yang bernilai karena terkait dengan upaya penghargaan atas esensi manusia. Nilai makna yang dicari hermeneut bukan makna "di belakang" teks yang selalu melihat ke arah belakang, namun makna yang "ada di depan", selalu berpandangan ke depan dan diperbarui terus-menerus.

Keempat, hermeneutika adalah metode tafsir individualis sekaligus objektif-idealis dan mengakui keragaman level metafisika. Ia harus dapat memadukan aspek historis dan ahistoris, antara zat dan yang lain, antara makna yang tampak dan yang tersembunyi. Objektivitas hermeneutika menolak keterpisahan antara subjek dan objek, dipenuhi semangat inklusivitas lewat aktivitas bahasa. Ia juga menampik ketetapan makna yang dikatakan objektif. Objektivitas, dari sudut pandang hermeneutika, adalah kontinuitas perubahan dalam waktu dan tempat. Ini dilakukan untuk membuka kemungkinan pluralitas tafsir yang pada akhirnya menghasilkan pemahaman yang luas dan dalam atas kebenaran. Baik pembaca maupun pengarang, sama-sama melebur di dalam area yang membuat makna teks suatu entitas historis dan mengatasi (*transendent*) mereka semua.

Kelima, fungsi metode hermeneutika memiliki dua ciri khas ganda, yaitu optimisme dan semangat pembebasan (liberalisme). Wujud yang dicari oleh hermeneut adalah wujud manusia dan berusaha untuk mencapai nilai dan norma teks, bukannya mencapai otoritas teks. Nilai yang selalu dilacak oleh seorang hermeneut bukan sesuatu yang sudah jadi atau absolut atau nihilisme yang destruktif karena ketiga nilai itu palsu dalam pandangan

hermeneut. Adapun nilai dan norma yang patut mendapat perhatian adalah yang dihasilkan setelah melalui kerja keras penelitian dan kesulitan pemahaman. Optimisme itu disebabkan oleh kepercayaan atas keberadaan nilai sebuah teks dan keberadaan nilai esensi manusia. Selain itu, juga karena disebabkan kepercayaan kerja keras manusia yang tak pernah henti mencari nilai itu.

Keenam, metode hermeneutika—sebagai salah satu metode kritis—lebih dekat pada spirit metode ilmu-ilmu fisika. Penelitian hermeneutika mencakup tiga tahap sekaligus.

1. Melakukan percobaan yang tidak berangkat dari generalisasi yang telah jadi seperti halnya metode standarisasi, strukturalis, dan dekonstruksionis. Generalisasi yang menjadikan semua teks adalah sama, yaitu keharusan sama dalam hal yang harus atau tidak harus diikuti (*metode standarisasi*); merujukkan semua teks ke dalam kerangka yang kosong dari sistem (*metode strukturalis*); dan mempersamakan semua teks dapat menerima *dekonstruksi* yang tidak ada final. Berbeda dengan itu semua, hermeneutika menganggap setiap teks suatu pengalaman baru yang tunduk pada observasi dan penyingkapan baru. Ia tidak berangkat dari generalisasi, melainkan dari intuisi yang dapat mencandra (menggambarkan) makna universal dan kekhususan teks.
2. Aktivitas intuisi hermeneut bukan semacam kesan jadi dan generalisasi. Ia adalah perasaan awal yang mengenali zatnya dan berupaya membangunnya lewat pengetahuan atas parsialitas dan rincian teks. Perasaan yang selalu kalut dan bertanya tentang validitas teks dan membangun dirinya lewat teks. Dengan kata lain, intuisi itu berubah dari upaya menerka kepada pembenaran lewat pengalaman memahami teks.
3. Metode hermeneutika tidak berangkat dari standar tetap, sebaliknya legalitas pemahaman diperoleh dari pengalaman, sehingga makna yang ingin dicapai tidak bersifat final. Pada akhirnya setiap analisis hermeneutis bukan merupakan

analisis yang "serba cukup", karena ia selalu bertanya tentang problematika tanpa ujung, yaitu problematika makna humanistik. Cakupan dan kawasan hermeneutika lebih besar, bahkan dari pelaku penakwilan alias hermeneut. Hanya saja seorang hermeneut tetap berjasa karena telah berinisiatif melakukan kerja ijtihad terus-menerus disertai kerendahhatian yang tinggi. Meskipun ia hanya sampai pada konklusi yang relatif, ia tetap optimis dan berambisi bersama hermeneut lainnya untuk memperbarui kesadaran akan nilai-nilai humanistik.[190]

2. Mazhab-Mazhab Hermeneutika dan Aliran-Alirannya

Seperti yang disebutkan oleh Ali Ridha Qaimi dalam sebuah penelitiannya berjudul *Epistemologi Teks*,[191] hermeneutika kontemporer mempunyai segitiga aliran yang masing-masing mewakili aliran hermeneutika pada umumnya. Tren hermeneutika itu adalah teori takwil, filsafat takwil, dan ilmu kritik takwil.

Pertama, Hermeneutical Theory, yaitu hermeneutika sebagai metode dan ilmu pengetahuan yang khas ilmu budaya. Mengikuti pembagian ilmu ke dalam dua bagian yaitu humaniora dan sains/fisika, para pendukung *hermeneutical theory* memandang bahwa hermeneutika adalah ilmu metode humanioralogi. Karena ilmu humaniora menekankan pentingnya pemahaman fenomena dan segala hal yang berkenaan dengannya. Tokoh utama yang berjasa meletakkan hermeneutika sebagai teori ilmu humaniora adalah William Dilthey (1833-1911 M) disusul kemudian oleh Emilio Betti (1890-1968 M).

Kedua, Hermeneutical Philosophy, yaitu hermeneutika yang sangat menentang kemungkinan penubuhan bagi metodologi

---

190 *Ibid., hlm.* 72.

191 Dicetak di dalam jurnal *al-Mahajjah* yang diterbitkan Ma`had ad-Dirâsât al-Islâmi li al-Ma`arif al-Hukmiyyah. Lebanon: Dâar al-Hâdi tahun ke-2, edisi 6, musim dingin 2003 M.

pemahaman. Filsafat hermeneutika menolak setiap usaha membangun metodologi bagi pemahaman makna. Hal ini dianggap sebagai bagian dari tren hermeneutika yang objektif, karena pemahaman tidak mungkin dibakukan dalam suatu kerangka metodologi tertentu. Bagi filsafat hermeneutika, setiap penafsir dan objek-objek kajian yang ia pelajari merupakan unsur yang saling melengkapi. Oleh sebab itu, penafsir memiliki prakonsepsi terhadap objek penelitiannya. Tidak mungkin penafsir dapat memahami tanpa prakonsepsi. Tokoh utama di balik filsafat hermeneutika adalah filsuf Jerman, Hans George Gadamer.

Ketiga, Critical Hermeneutics, aliran hermeneutika yang cukup berbeda dengan filsafat hermeneutika ataupun teori hermeneutika seperti di atas. Sebagai contoh kecil, pertanyaan *"apakah makna teks memiliki kebenaran atau tidak"* belum dikenal baik dalam dua tren di atas. Teori hermeneutika menilai diskusi hal itu berada di luar area metodologi dan epistemologi pemahaman. Sementara itu, filsafat hermeneutika mengesampingkan masalah tadi dan lebih fokus pada peran budaya dan prakonsepsi penafsir dalam memahami objek pemahaman. Dari sudut inilah, hermeneutika kritis berperan mengajukan dan mendiskusikan persoalan tadi. Dalam sudut pandang hermeneutika kritis didiskusikan faktor-faktor nonbahasa dalam hal-hal budaya. Filsuf Jerman, Juergen Habermas (1929-...) berjasa menubuhkan hermeneutika kritis.[192]

Sebagaimana Muhammad Syauqi Zain mengusulkan di dalam penelitiannya yang berjudul *Madkhal ilâ Târîkh at-Takwîl al-Hirminiuthiqi* (Pengantar Sejarah Takwil Hermeneutika)[193] suatu arkeologi dasar-dasar hermeneutika di dalam kultur Barat yang mulai mensejarah sejak zaman Yunani hinggga zaman modern,

---

192 *Ibid., hlm.* 114-115 dan untuk lebih mendalami tiga aliran ini silakan kembali membaca Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics,* (Routtledge: 1980) dan tentang ilmu hermeneutika kritis silakan merujuk Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics,* (Yale University Press: 1994).

193 Dicetak oleh jurnal at-*Tasâmuh Fashliyyah Fikriyyah Islamiyyah* (terbitan Kementerian Wakaf Kesultanan Oman) tahun ke-2, musim panas 2004 edisi 7 hlm.139-156.

melalui abad pertengahan yang perhatiannya tertuju pada fenomena takwil.

Ia lalu menjelaskan sebagian mazhab penting hermeneutika dengan menyatakan, "Urgensi diri yang mengetahui di dalam membangun sebuah tema pengetahuan yang dibuka oleh zaman Kant memiliki peran yang cukup penting di dalam memberikan dorongan baru terhadap hermeneutika sebagai teori pemahaman, yang mengadopsi pandangan-pandangan subjektif sebagai faktor-faktor yang tidak ditemukan jalan keluarnya untuk menjelaskan makna dan semantik serta memberikan pemahaman dan kesempurnaan. Akan tetapi, kebebasan subjektif ini memiliki pakem-pakem yang sudah dijalankan oleh mazhab Romansisme-Jerman (Fredrich Ast, Salighal, Schleirmacher) yang mengharuskan kaidah-kaidah dan aturan-aturan tegas di dalam pembacaan teks dan menakwilkan substansinya serta kandungannya.

Kemudian bersama Bukh, John Droezn, dan William Dilthey problem epistemologis takwil sudah dapat disingkirkan dengan penelitian tentang kaidah-kaidah dan dasar-dasar yang fungsinya agar dapat memberikan kontribusi di dalam mengilmukan ilmu-ilmu humaniora dan ilmu-ilmu pemikiran (*geinsteswissenschaften*). Namun, oleh Hiedeger problem-problem epistemologis itu akan kembali dibalik kepada hermeneutika dan ilmu-ilmu humaniora agar pemahaman dapat menjadi lebih humanis yang membedakan secara mendasar "*Dasein*" (wujud yang terbentuk) dengan alam dan zatnya. Sejalan dengan langkah Hiedeger, Hans Gadamer konsentrasi pada fenomenologi hermeneutika melalui pemikiran epistemologis dan metodologis tentang fenomena pemahaman."[194]

Kemudian ia melanjutkan pembagian aliran-aliran yang berjumlah enam di dalam sepanjang sejarah hermeneutika, dengan menunjukkan tokoh-tokoh penting seperti berikut ini.

---

194 *Ibid.*, hlm. 139-140.

1. **"Hermeneutika Simbolis dan Tipologis"**. Philon of Alexandria adalah ikon yang penting di dalamnya.[195]
2. **"Hermeneutika Dalam dan Aksioma Semesta Alam"**. Augustin, Martin Luther, dan Matias Flasius adalah tokoh-tokoh yang mewakilinya.[196]
3. **"Hermeneutika Kritis"**. Denhaur, John Calladinus, dan George Mayer adalah orang yang menokohinya.[197]
4. **"Hermeneutika Romansia"**. Schleirmacher adalah tokoh terkemuka.[198]
5. **"Hermeneutika Historis"**. F. Ast, John Droezn, dan William Dilthey adalah tokoh-tokohnya.[199]
6. **"Hermeneutika Fenomenologi dan Eksistensialis"**. Tokohnya adalah Edmund Hussrel, Martin Heidegger, Fraiburgh, dan Gadamer.[200]

Sebelum mengakhiri pembahasan ini saya ingin memberikan gambaran umum tentang aliran-aliran hermeneutika, khususnya yang berhubungan dengan segitiga "Pengarang-Teks-Pembaca", yang membentuk lingkaran hermeneutik, sehingga kita dapat mengukuhkan bahwa perbedaan-perbedaan pandangan tersebut sudah dapat jelas dalam hal yang berhubungan dengan hermeneutika. Ini suatu hal yang memberikan kesimpulan kepada saya bahwa yang dilakukan oleh pemikir-pemikir muslim modern yang menerapkan metode hermeneutika terhadap teks-teks Al-Qur'an dan sunnah adalah berangkat dari sikap pilih-pilih tanpa melihat perbedaan-perbedaan pandangan di dalam ilmu pembacaan dan penakwilan. Di sini saya tidak akan memberikan

195 *Ibid., hlm.* 142-143.
196 *Ibid., hlm.* 143-146.
197 *Ibid., hlm.* 146-148.
198 *Ibid.*, hlm. 148-150.
199 *Ibid.*, hlm. 150-153.
200 *Ibid.*, hlm. 153-156.

komentar terhadap ide-ide teori takwil. Saya menjelaskan apa adanya agar tidak terjadi campur aduk, padahal saya hanya ingin menjelaskannya seperti yang dikehendaki para pemikir itu. Saya tidak sedang mengkritiknya. Berikut ini penjelasannya.

a. Segitiga Hermeneutika (Teks, Pembaca, dan Pengarang)

Konsentrasi para pengkaji hermeneutika adalah berkisar seputar segitiga teks, pengarang, dan pembaca (hermeneut). Adapun hubungan di antara tiga sisi adalah berpusat pada teks, sebab ialah produk yang ditelorkan oleh pengarang dan itulah tema yang menjadi konsentrasi pembaca. Karena itu gerakan ketiga omponen hermeneutika ini pada umumnya dapat terwujud dalam bentuk seperti berikut, terlepas dari penekanan sisi manakah yang paling penting.

1) Pengarang

Mazhab Romansisme sangat memuja posisi pengarang karena subjek pengarang adalah sebuah pusat kerja inovasi secara keseluruhan, kehadirannya dalam teks ibarat roh yang sangat dominan. Akan tetapi, mazhab Strukturalisme dan teori-teori lain telah "membunuh" pengarang, dan sebaliknya, memberikan teks nilai yang tinggi, karena tujuannya adalah mengungkap sistem yang menjadi fondasi sebuah sistem linguistik.

Tidak adanya perhatian terhadap pendekatan kritis ini telah memberikan peringatan kepada sebagian kritikus modern untuk mengampanyekan agar pengarang juga diperhatikan di dalam teks, begitu juga tujuan pengarang tersebut. Itu dilakukan oleh hermeneut Amerika E.D.JR Hirsh dalam bukunya *Validity in Interpretation* yang di dalamnya dia mengedepankan pengarang dalam teks dan ingin mengembalikan maksud pengarang sebagai kunci memaknai teks. Dalam kedua bukunya yaitu *Validasi Penafsiran* dan *Tujuan-Tujuan Penafsiran,*

ia mengumumkan bahwa kita tidak dapat berbicara tentang takwil tertentu selama kita belum mengetahui tujuan seorang pengarang yang mengarahkannya untuk menulis karangan tersebut. Metode Hirsh adalah metode paling konservatif untuk sampai kepada tujuan makna bahwa seorang pengarang karya sastra sudah pasti lebih baik dibandingkan pembaca. Akan tetapi, tugas yang paling berat dari seorang pembaca (hermeneut) adalah mengembalikan tujuan pengarang dan niatnya dari karya itu.[201]

Fungsi aplikatif dari teori Hirsh adalah untuk mengukuhkan bahwa pembaca ahli sajalah yang dapat mengembalikan maksud pengarang, adapun pembaca pemula maka dia sangat sedikit sekali dapat berhasil. Termasuk pakar yang menguatkan teori Hirsh dalam masalah fokus maksud penulis adalah Emillio Betti yang melihat keharusan memperhatikan makna teks untuk sampai pada makna yang objektif yang tidak ada campur tangan pembaca untuk memaksakan maksudnya ke dalam teks.[202]

Di sisi lain, Roland Barthes (1915-1980 M) mengambil sikap menentang teori ini. Dia berpendapat bahwa "pengarang sudah mati" karena pengarang—seperti yang dikatakannya—tidak membawa kita kepada dasar atau tujuan teks apa pun, tetapi mendorong kita untuk menjadi kehilangan "ayah" atau menganulir nasab pembaca kepadanya.[203]

2) Teks

Mazhab-mazhab kritik sastra berbeda pandangan dalam mendefinisikan dan membatasinya. Swenski berkata, "Setiap

---

201 Lihat as-*Simiyâ wa at-Ta'wîl, hlm.* 30 dan seterusnya, mengutip dari Abdul Qadir ar-Ruba'i dalam *"At-Ta'wîl Dirâsah Fî Afâq al-Musthalah"* (Majalah *Âlam al-Fikr*, edisi 2 jilid 31, 2003 M) hlm.168.

202 Lihat *Isykâliyyat al-Qiraah wa Aliyyat at-Takwîl, hlm.* 39.

203 Lihat *Nadhariyyah al-Lughah al-Adabiyyah, hlm.* 163 dikutip oleh Abdul Qadir Ar-Ruba'i, *"At-Ta'wîl Dirâsah Fî Afâq al-Musthalah", hlm.* 168.

manusia intelek memiliki gambaran tentang teks yang berhubungan secara linguistik dengan lingkungan yang menjadi tempat hidupnya."[204] Oleh sebab itu, kita berusaha mengetahui dengan sempurna pemikiran-pemikiran penting seputar teks, termasuk perbedaan-perbedaan pemikiran dan tidak adanya kecocokan.

Sebagian pakar yang berusaha membuat definisi-definisi teks terbagi menjadi dua kelompok yang saling berhadapan.

Pertama, dijadikan sebuah hasil dari pembacaan-pembacaan yang menjadikan ilmu linguistik sebagai titik awal serta menganggap bahasa sebagai media dan tujuan. Jadi, teks syair pada umumnya adalah struktur linguistik yang cukup dengan dirinya, yakni struktur yang tertutup pada dirinya sendiri, untuk berpindah teks tanpa membutuhkan sesuatu yang di luar sistem internalnya.

Kedua, menjadi sebuah aliran yang bertentangan, yang berusaha untuk mengeluarkan teks dari ketertutupannya, sehingga teks dapat melampaui dirinya menuju lingkupnya dan faktor-faktor yang berpengaruh di dalamnya. Dengan demikian, teks menjadi terbuka bagi para penerimanya sehingga mereka dapat berbeda-beda pendapat dan kecenderungan.[205]

Dr. Shalah Fadhl telah melangkah satu langkah yang sama ketika dia membagi teks ke dalam 2 bagian.

Bagian pertama, teks statis yang tetap. Ia adalah produk hasil kerja para strukturalis analisis untuk menemukan unsur-unsur yang potensial dalam sistem hubungan susunannya.

Bagian kedua, teks dinamis yang bergerak. Ia adalah yang menjadi kegemaran para dekonstruktor dan berkonsentrasi pada apa yang dimaksud dengan *at-tanash* (intertekstualitas).

---

204 Lihat *'Ilm Lughat an-Nash: al-Mafahim wa al-Ittijâhât,* Said Bukhairi (asy-Syirkah al-Misriyah Li an-Nasyr: 1997), hlm. 3.

205 Lihat "*Ma'âni an-Nash asy-Syi'ri*" dalam buku *Shinâ'ah al-Ma'na wa takwil an-Nash, hlm.* 197.

Tambahan-tambahan Julia Kristiva tentang pengertian teks dan *at-tanâsh* (intertekstualitas) memiliki urgensi yang cukup besar, khususnya faktor *"produksi teks"* dan ini memiliki dua macam hubungan dengan teks, yaitu fenomena teks dan kelahirannya kembali. Yang pertama tergambar dalam bentuk sederhana yang tampak jelas, seperti yang dikatakan Hussrel. Sementara yang kedua adalah proses yang dengan proses itu akan muncul kelas pertama teks, yakni struktur fenomenal awal teks dengan kelanjutan-kelanjutannya yang ahistoris. Kemudian masalah intertekstualitas tidaklah terpisah dari masalah pemikiran produktivitas susastra. Interteks erat hubungannya dengan proses penyerapan dan masalah perubahan mendasar bagi sejumlah teks di dalam bentuk teks sastra.[206]

Sedangkan teks menurut Heidegger, maka teks tidak dapat dilihat sebagai ungkapan yang subjektif seperti dalam aliran romansisme atau sebagai ungkapan yang objektif seperti dalam aliran Alliot dan Dilthey, melainkan teks adalah gabungan dalam kehidupan dan ia adalah eksperimen eksistensial.

Jadi, kerja seni adalah berdasarkan pada ketegangan yang muncul dari pertentangan antara kejelasan dan ketersingkapan dari satu sisi, dan antara kesamaran dan ketertutupan dari sisi lain. Pekerjaan itu terbentuk oleh bagian alam seperti batu, warna, hewan, atau bahasa. Akan tetapi, bagian-bagian alam itu dapat membuka kewujudan kerja seni yang sebenarnya.[207]

Gadamer memusatkan perhatiannya pada "teks yang tertulis" karena tulisan memberikan kepada bahasa sebuah kemampuan untuk berpisah dari perbuatan yang membentuknya.

---

206 Lihat *Balaghat al-Khitâb wa Ilm an-Nash, hlm.* 238.

207 Lihat *Isykâliyyat al-Qirâ'ah wa Aliyyât at-Takwîl, hlm.* 34.

Pasalnya, pada waktu ia ditulis maka semua yang dikutip akan menjadi kontemporer bagi semua yang hadir. Kemudian bahasa juga memberikan spirit pada waktu penulisan, sebab pemahaman yang sudah mengerti telah sampai pada puncaknya untuk menghadapi warisan yang tertulis. Jadi, pemahaman yang dibaca adalah bias pada kondisi di mana ia dibaca. Pada kenyataannya, semua yang ditulis adalah objek hermeneutis dengan keistimewaannya.[208]

Paul Ricoeur (1913-2005 M) juga termasuk orang yang sangat memberikan kedudukan pada teks yang tertulis, dia berkata, "Kita hendaknya menyebut sebagai teks untuk setiap wacana yang sudah ditetapkan dengan media tulisan."[209]

Dalam konteks ini, Hose Maria telah mengumpulkan tujuh prediksi teks menurut Roland Barthes yang merupakan ringkasan dari dua bukunya (*S/Z* 1970) dan (*Kelezatan Teks*: 1973).

1. Teks dipilih karena ia menjadi sebuah produk yang menerima untuk dipindah dalam sebuah kerjaan atau sejumlah kerjaan.
2. Teks adalah kekuatan yang menjungkir-balikkan sistem serta melampaui segala sesuatu dan segala pembagian yang lebih rendah. Ia adalah kenyataan yang berbeda dan memerangi batasan rasionalitas dan kejelasan serta kaidah-kaidahnya.
3. Teks menjalani penundaan yang tidak berakhir dan itu adalah selalu meluas selamanya.
4. Teks terbentuk dari bagian-bagian interteks, pemindahan, gema, dan bahasa-bahasa kultural. Ia bukan untuk menjawab tentang kebenaran, tetapi lebih kepada pemasokan data (diseminasi).

208 Lihat al-*Lughah ka Wasîth li at-Tajribah at-Takwîliyyah, hlm.* 25-28.

209 Lihat "an-*Nash wa at-Takwîl*", Paul Ricouer, terj. Munshif Abdul Haq dalam Majalah al-*'Arab wa al-Fikr al-'Alami*, edisi 3 musim panas 1988, hlm. 37.

5. Teks akan hidup dengan hilangnya sang pengarang atau dengan kematiannya.
6. Teks bersifat terbuka dan akan diproduksi melalui pembaca dalam sebuah kerja yang saling membantu, bukan kerja yang mengonsumsi.
7. Teks adalah realitas lezat yang berhubungan dengan hawa nafsu.[210]

Sudah jelas sekali bahwa pemahaman Barthes tentang teks ini adalah memasukkan semua cakupan teks dalam tempat kritik modern baik itu di dalam bahasanya maupun pengarangannya, produksinya, keterbukaannya, atau pembacaannya. Teks adalah pemahaman yang dibentuk dengan bahasa provokatif dan menggerakkan, dan mungkin karena karakter penggerak di dalamnya itu memiliki pengaruh Barthes pada zaman modern ini.

Termasuk definisi-definisi yang provokatif untuk teks adalah definisi Gerard Genet yang begitu perhatian dengan masalah intrateks secara khusus. Dia tidak menganggap penting teks kecuali jika dilihat dari segi keunggulan tekstualitasnya, yaitu mengetahui semua yang dijadikan di dalam sebuah hubungan yang samar atau jelas bersama teks-teks yang lain. Teks ia sebut dengan istilah *"at-ta`âli an-nashshi"* (transendensi teks), sementara dalam hatinya dia menyimpan apa yang disebut *"at-tadâkhul an-nashshi"* (saling keterpengaruhan teks) sesuai maknanya yang detail dan klasik sejak Julia Kristiva. Adapun yang dimaksud dengan *tadâkhul nashshi* adalah "eksistensi linguistik—baik wujud yang relatif maupun wujud yang sempurna atau kurang—untuk teks dalam teks yang lain".

---

210 Lihat "*Nadhariyyat al-Lughah al-Adabiyyah*", hlm. 162-164 mengutip Abdul Qadir ar-Ruba`i, *at-Takwîl Dirâsah Fî Afâq al-Mushthalah*, hlm. 170.

3) Pembaca/Penakwil (Hermeneut)

Kita akan beralih pada tema yang paling penting dalam aliran-aliran pendekatan hermeneutika modern.

Dilthey dahulu pernah menarik perhatian pada kedudukan pembaca atau penakwil dalam menafsirkan teks, setelah sebelumnya peran pembaca tidak diperhatikan hingga sekian lamanya. Dilthey percaya bahwa di sana ada sesuatu yang tergabung antara penerima dan teks sastra, yaitu eksperimen hidup. Eksperimen ini—menurut Dilthey—adalah sesuatu yang subjektif menurut penerima, tetapi ia dapat membatasi syarat-syarat epistemologis yang tidak dapat dilewati. Dengan arti lain, pembaca tergadai oleh syarat teks, sehingga dia tidak bisa keluar dari teks.[211]

Ketika Barthes mengatakan "kematian pengarang", maka yang dia maksud pada intinya adalah "menghidupkan kehidupan yang ada pada diri pembaca". Pasalnya, pembaca menurut ungkapan Barthes adalah angkasa (kosong) yang akan diukiri semua teks yang membentuk sebuah tulisan. Kesatuan teks bukanlah seperti yang dikatakan pada awal kemunculannya, tetapi pada perjalanan selanjutnya dan cakupannya. Perpanjangan cakrawala teks tidak mungkin bersifat personal atau terbatas pada orang per orang. Di sinilah pentingnya memperhatikan pembaca karena pembaca tidak memiliki sejarah dan perjalanan hidup serta tidak pula dirinya. Pembaca—sederhananya—adalah setiap manusia yang mampu menyatukan semua pengaruh yang dikandung teks tertulis di dalam sebuah lahan yang satu.[212]

Barthes menolak pandangan klasik dalam tafsir yang mengatakan bahwa pengarang adalah asal mula teks dan

211 Lihat *Isykâliyyat al-Qirâ'ah wa Aliyyât at-Takwîl*, hlm. 27.

212 Lihat "*The Death of Author* (in Image-Music-Text)" (Fontona, Collins. Glasgow: 1979) p.146 dikutip dari Abdul Qadir ar-Ruba'i dalam buku at-*Takwîl Dirâsah Fi Âfâq al-Mushthalah*, hlm. 171.

hanya kepadanya saja penakwilan kembali. Dia memberikan kebebasan kepada pengkritik bagi teks untuk masuk dari sisi mana saja, sebab tidak ada jalan yang shahih. Yang pantas dalam ide Barthes adalah "pembaca bebas untuk membuka proses kerja teks dan ketertutupannya tanpa memperhitungkan petanda (*madlûl*), dan pembaca merdeka dalam menerima bagiannya yang nikmat dari teks".[213]

Berangkat dari peran penting pembaca di dalam pemikiran kritik modern, Fernando Latharo (1984 M) berpendapat bahwa kekuatan syair yang bernilai retoris adalah sebuah panggilan bagi pembaca agar membawa pesannya dengan anggapan bahwa itu adalah khusus untuknya. W. Oiman (1975 M) telah berkata bahwa periode maksud suatu karya bukan pada periode penulisannya tapi pada masa ketika teks itu dibaca.[214] Ini sama dengan apa yang dikatakan Barthes pada bagian dahulu yang mengatakan bahwa teks pada perjalanan selanjutnya tidak lagi di dalam orisinalitas maksud pengarang.

Adapun Paul Ricouer (1913-2005 M) berpendapat bahwa hubungan antara pembaca dan pengarang adalah hubungan yang berdasarkan pada perbedaan dan bukan dialog. Pasalnya, tidak cukup dalam pandangannya untuk mengatakan bahwa pembacaan adalah dialog bersama pengarang melalui hasil karangannya. Akan tetapi, kita harus mengatakan bahwa hubungan pembaca dan penulis adalah hubungan yang selalu berbeda selamanya. Seorang pembaca akan selalu dalam ketiadaan dari kerja penulisan secara keseluruhan sebagaimana penulis selalu dalam ketiadaan dari kerja pembacaan. Demikianlah bahwa teks menciptakan dalil yang saling terkait antara pembaca dan penulis secara bersamaan.[215]

---

213 Lihat an-*Nadhariyyah al-Adabiyyah al-Mu'ashirah,* hlm. 114-115.

214 Lihat an-*Nadhariyyah al-Lughah al-Adabiyyah,* hlm. 242 dan seterusnya.

215 Lihat an-*Nash wa at-Takwil,* hlm. 37 dan seterusnya.

Umberto Eco (1932-...) adalah orang yang begitu memperjuangkan peran pembaca, dia menamakannya sebagai "pembaca ideal", yaitu pembaca yang mempunyai *skill* seperti *skill* teks. Pasalnya, semua pembacaan adalah perpindahan yang selalu bersambung antara kecakapan pembaca dan semacam kecakapan yang dituntut oleh teks. Hal itu agar dia membacanya dengan jalan yang moderat. Ketika seorang pengarang menulis teks untuk sejumlah pembaca, maka dia mengetahui—seperti yang dikatakan Eco dalam buku *Hudûd at-Takwîl* (Batas-Batas Takwil)—bahwa dia akan menakwil tidak seperti yang dia maksud tapi sesuai strategi yang kompleks tergabung dari saling kerja yang juga melibatkan pembaca. Pengetahuannya dengan bahasa, seperti tradisi kemasyarakatan, tidak seperti sejumlah kaidah-kaidah gramatika.[216]

Aliran Fenomenologi yang dipimpin oleh Hussrel (1859-1938 M) sangat menyanjung pembaca-penerima. Ia memberi pembaca peran yang sentral di dalam menentukan makna mana yang merupakan kandungan-kandungan perasaan dan bukan tema-tema alam yang eksternal. Hussrel memberikan stimulus untuk melakukan bentuk kritik yang memasukkan pekerjaan penulis agar sampai pada pemahaman tentang alam atau hakikat batin dari tulisan-tulisannya sebagaimana menjadi jelas bagi perasaan pengkritik.

Heidegger berbeda pendapat dengan gurunya. Dia berkeyakinan bahwa yang paling esensial dari wujud manusia adalah *al-âniyah* (kekinian) karena perasaan kita adalah yang memberikan gambaran tentang segala sesuatu yang ada di alam eksternal. Hans George Gadamer terpengaruh dengan pemikiran Heidegger dan dia menerapkannya dalam buku *Truth and Method* (1957 M) ketika menghubungkan makna dengan sikap historis dari sang penakwil-pembaca.[217]

---

216 Lihat Ahmad ash-Shama`i, "*Umberto Eco wa Hudûd at-Takwil*" dalam kitab *Shinâ`at al-Ma`nâ wa Takwîl an-Nash*, hlm. 473.

217 *An-Nadhariyyah al-Adabiyyah al-Mu'ashirah*, hlm. 162-163 .

Sementara itu, Gadamer membedakan antara pembaca "asli" dan pembaca teks atau penakwilnya. Yang pertama adalah mereka yang dituju oleh pesan yang maknanya sampai kepadanya, tetapi dia adalah pembaca yang tetap. Sementara penakwil teks (pembacanya) maka dia akan berubah dalam zaman dan tempat. Perubahan itu memberikan teks sebuah pembenaran, koreksi, dan perkembangan. Sesungguhnya pemahaman pembaca yang asli banyak memberikan pengaduan bahwa ia tidak tunduk pada penelitian. Karena itu, pelurusannya dalam kritik adalah terbatas, dan sastra pada umumnya selalu baru karena keinginan sebuah pembenaran. Demikianlah bahwa pengalihan pada pembaca yang asli dalam pandangan Gadamer adalah seperti pengalihan kepada pengarang dan makna yang dia maksud di dalam teksnya.[218]

Secara keilmuan, mazhab Constans Yaws dan Ezer terpengaruh oleh masing-masing pendapat baik Gadamer, Heidegger, maupun Hussrel dalam pemahaman pembacaan dan pembaca (pentakwil). Kedua tokoh itu telah meletakkan asas kerangka teori yang disebut "keindahan resepsi".[219]

Yaws memberikan cakupan historis pada penerimaan teks sastra. Dia berusaha memadukan antara formalisme yang tidak perhatian pada sejarah dan ide-ide kemasyarakatan yang tidak menganggap teks. Sebagaimana dia juga meminjam dari filsafat ilmu, paradigma yang menunjukkan sebuah koridor keilmuan untuk pemahaman-pemahaman dan prediksi-prediksi pada sebuah jangka waktu tertentu. Dia menggunakan istilah *ufuq at-tawaqqu`ât* (cakrawala harapan pembaca) untuk memberikan gambaran tentang standar-standar dan ukuran yang digunakan para pembaca untuk menghukumi teks. Kemudian dia memberikan sinyal bahwa cakrawala itu selalu berubah seiring dengan perubahan zaman dan beragamnya kultur serta perhatian.[220]

---

218 *Al-Lughah ka Wasît li at-Tajribah at-Takwiliyah,* hlm. 28.

219 *An-Nadhariyyah al-Lughah al-Adabiyyah,* hlm. 158.

220 *An-Nadhariyyah al-Adabiyyah al-Muashirah,* hlm. 167-168.

Yaws membuat istilah itu bersama istilah-istilah yang lain, yang semuanya menggunakan istilah *ufuq* (cakrawala) seperti *ufuq at-tajribah* (cakrawala percobaan), *ufuq tajribah al-hayât* (cakrawala eksperimen kehidupan), *binyah al-ufuq* (struktur cakrawala), dan *ufuq al-mâddi li al-mu`thayât* (cakrawala data-data materiil) yang semuanya itu menyebabkan kesamaran. Dia juga menggunakan sejumlah istilah yang lain, yang semuanya berhubungan dengan tugas pembaca, seperti *khaibah azh-zhann* (dugaan yang sia-sia), *al-bu`d al-jamâli* (dimensi estetis), dan *al-masâfah al-jamâliyyah* (jarak estetis).[221]

Yaws mengambil istilah *ufuq at-tawaqqu`ât* (cakrawala harapan pembaca) dari mazhab hermeneutika Hussrel, tepatnya dari Gadamer. Sesuai dengan pengertian yang masih samar seperti yang saya katakan, pembacaan tidak akan membentuk proses yang netral. Pasalnya, pembaca akan mengumpulkan pandangan-pandangannya yang dulu dan standar-standar yang bersifat universal serta bentuk-bentuk dari kerja yang lama pada saat dia menduga adanya kemungkinan-kemungkinan tertentu yang dituju oleh makna tertentu. Dengan ini Yaws dapat diajukan sebagai orang yang mengajukan teori yang mengembangkan penerimaan (pembacaan) sebagai sebuah fenomena historis dan standar yang memiliki karakter melebihi individual.[222]

Adapun Wolfgang Izer adalah orang yang memiliki perhatian pada "pembaca implisit". Istilah ini menjadi sebuah nama untuk bukunya, kompilasi makalah-makalahnya tentang seni cerita prosa (1972 M). Istilah itu memberikan pengetahuan bahwa ia mengumpulkan antara proses pencarian teks atas makna yang mungkin dan verifikasi makna itu melalui proses pembacaan.

Apa yang diusahakan oleh Izer adalah menetapkan kehadiran seorang pembaca atau mencari sebuah pembacaan yang ideal untuk

221 *Nadhariyyah* at-*Talaqqi*, hlm. 154-167.

222 *An-Nadhariyyah al-Lughah al-Adabiyyah*, hlm. 133.

sebuah pembacaan, karena itu pembaca implisit dapat juga disebut dengan "pembaca fenomena". Pembaca implisit adalah pembaca yang menyiapkan semua persiapan yang harus dipersiapkan agar kerja sastra dapat memberikan pengaruhnya. Akar-akar pembaca implisit sudah tertanam kuat di dalam struktur teks.[223] Melalui pembaca implisit terwujudlah makna semantik, sebab makna semantik—sebagai sebuah hasil dari kerja yang bergantian antara teks dan pembaca—adalah berkedudukan sebagai pengaruh yang berhak diuji dan bukan sebuah tema yang menuntut pembatasan.

Izer menolak kemungkinan prediksi Yaws tentang "cakrawala kemungkinan" yang dapat dianalisis oleh kerja-kerja sastra atau dapat menjadikan dugaan meleset. Dia—dalam pembacaan—mengembangkan pengertian "sudut pandang" yang selalu bergerak dari filsafat fenomenologis. Sudut pandang yang selalu bergerak ini adalah yang dimaksud dengan kehadiran pembaca di dalam teks, dengan memberikan kesempatan kepada pembaca untuk berkelana melalui teks demi menyingkap hubungan-hubungan internal yang selalu diperbaiki setiap kali terjadi perpindahan dari satu orang ke orang lain.[224] Berangkat dari usahanya dalam mengembangkan cakrawala pembacaan, Izer dianggap sebagai pengarang yang paling dapat memperagakan estetika-estetika penerimaan yang dibangun di atas masalah yang khusus dengan takwil dan pembacaan sebagai sebuah inovasi untuk makna semantik.[225]

b. Kesimpulan Bahasan

Paparan di atas berkisar tentang teori takwil (hermeneutika) Barat di jalur historis dan pemikirannya. Juga sebagai gerakan yang karena ia adalah penting sehingga pada akhirnya menjadi

---

223 *An-Nadhariyyah* at-*Talaqqi*, hlm. 203.

224 *Ibid.*, hlm. 209-315.

225 *Nadhariyyah al-Lughah al-Adabiyyah*, hlm. 132.

sebuah teori atau ilmu, dan kemudian disebut "ilmu takwil atau hermeneutika".

Takwil pada generasi selanjutnya hidup dalam dialog yang tegang dengan teori-teori bentukan yang menutup sisi humanis sehingga kemudian mengkristal sejak tahun 60-an dalam bentuk teori yang masih menguasai dunia kritik sastra. Teori yang saya maksud adalah "teori resepsi" (penerimaan sastra) atau "estetika penerimaan", sebagaimana mazhab Jerman senang memanggilnya seperti itu. Dia adalah teori yang memberikan pembaca sebuah kebebasan untuk membaca dan membentuk makna teks tanpa menghiraukan maksud pengarang. Ia telah menjadikan teks sebagai sesuatu yang terbuka bagi kemungkinan-kemungkinan yang banyak serta berkembang seiring perkembangan hidup dalam zaman dan tempat, perkembangan derajat pemahaman para pembaca saat ini dan juga masa depan.

Di sana ada kecondongan pada sekian banyak teori untuk meniadakan pengarang atau mematikannya, seperti yang dikatakan Barthes. Akan tetapi, sebagian mereka—seperti Hirsh—masih mempercayai bahwa maksud pengarang adalah rujukan yang mendesak bagi setiap pemahaman dan penakwilan. Suatu yang tidak diragukan lagi bahwa makna yang diinginkan oleh seseorang sudah pasti memiliki batasan-batasan, tetapi batasan itu mengandung kerja sama antara pembaca dan pengarang.

Pendapatnya ini membawa kita kepada dialog antara pembaca dan pengarang dalam menakwilkan teks yang merupakan hasil dari dialog tersebut. Pada akhirnya dialog itu akan mengantarkan kepada kemampuan pembaca untuk menyingkap tujuan pengarang atau niatnya melalui struktur teks, seakan dia berusaha untuk membuat sebuah keseimbangan antara pembentuk segitiga (pengarang, teks, dan pembaca) melalui kesadaran akan keberadaan pembentuk-pembentuk itu secara bersama dalam proses dialog gabungan. Dalam hal itu, dia mempunyai logika yang dapat membela dengan pendapat yang keras atau tegas.

Akan tetapi, bagi mereka yang mempercayai bahwa pengarang sama sekali tidak hadir atau sudah mati, maka pendapat-pendapat Hirsh dan yang lainnya cukup membantu menguatkan ide ketertutupan teks. Mereka memandang bahwa meninggikan teks di luar maksud pemiliknya adalah tujuan setiap pembacaan. Hal itu berarti keterbukaan teks bagi pembacanya di setiap waktu dan tempat.

Kemudian dari situ menggiring pada perhatian kebebasan pembaca di dalam memahami teks dan menakwilkannya, jauh dari pengaruh-pengaruh pengarang dan kondisinya, serta semua pengalihan eksternal yang dikandung oleh teks. Artinya, seorang kritikus harus menjadi produsen yang aktif terhadap teks-teks, bukan sekadar penerima yang pasif. Oleh karena itu, mereka memfokuskan untuk membangun teks dari satu sisi dan membangun kecenderungan pembaca pada sisi yang lain. Karena itu, mereka menyebut pembaca dengan istilah yang beragam seperti "pembaca yang mengerti", "pembaca ideal", "pembaca teladan", "pembaca yang mempunyai *skill*" dan "pembaca implisit", begitu seterusnya. Mereka—sebagaimana Hirsh—membela pendapat-pendapatnya dengan bersemangat.

Mungkin kita akan mendapati di antara para pakar ada orang yang menentang kelompok ini atau pendapat yang itu, kemudian mengunggulkan kedudukan pembaca dan mengalahkan teks atau mengunggulkan teks dan mengorbankan pengarang dan pembaca sekaligus, tetapi pengaruh penentang itu sangat sedikit dalam ranah dunia kritik modern. Pengaruh yang paling besar adalah tetap dapat dibatasi dalam dua kelompok di atas, yaitu yang posisinya berakhir pada teori eksklusivitas (ketertutupan) teks dan kelompok yang menyokong teori inklusivitas (keterbukaan) teks.

B. Hermeneutika dan Kritik Bibel

Berangkat dari ramainya penerapan hermeneutika di Barat Kristen di bidang teologi menuju bidang humaniora dan kajian susastra. Hal ini sangat erat hubungannya dengan masalah teks-teks dalam peradaban Barat jika mereka mendapatkan permasalahan tentang pengertian ilham manusia dan pemasalahan tentang autentisitas dan penelitian teks-teks. Kami melihat—demi melanjutkan masalah itu—bahwa memberikan keterangan lanjutan seputar sejarah dan akar-akar permasalahan kritik Bibel bertujuan agar dapat menjadi jelas kepada kita bagaimana penerapan hermeneutika dalam peradaban Barat—khususnya agama Kristen—dan apa yang menyebabkan kebolehannya, bukan berarti kita harus mengikuti mereka dalam segala sesuatu. Hal itu karena kondisi, lingkungan, dan kulturnya berbeda.

1. Sejarah Problem Kritik Bibel

Salinan Perjanjian Baru dalam bahasa Yunani kuno baru dicetak pertama kali pada awal 1514 M di Universitas al-Cala Spanyol. Meskipun demikian, salinan bahasa Inggris yang dipegang secara umum adalah salinan Desidarius Erasmus (1469-1536 M) dari Rotterdam Belanda pada tahun 1516 M dan itulah satu-satunya salinan standar sampai pada tahun 1881 M.[226] Kemudian salinan itu mulai menuai kritikan pertama kali oleh Pastur Prancis bernama Richard Simon (1638-1712 M) yang dijuluki Bapak Kritik Injil.

Commeil—seorang agamawan Kristen Jerman—berkata mengomentari hasil karya Simon, "Dia adalah orang yang pertama kali menggunakan kritik terhadap Bibel dalam usahanya mengkaji dasar-dasar salinan kuno untuk Perjanjian Baru."[227]

226 Bruce Mitzger, *Nassh al-'Ahd al-Jadid; Naqluhu, Dhiya'uhu wa I'adat Shiyaghatihi* (Universitas Oxford, cet.2, 1968) hlm. 96-106.

227 Warner G. Commeil, *al-'Ahdu al-Jadîd, Qisshah Tahqîq al-Isykâlât Fîhhi* (Tinis Abingdon Press, 1972 M) hlm.412-413.

Dengan pengaruh Simon, John Mill—seorang agamawan gereja Anglikan—(1604-1707 M) melakukan kajian kritis terhadap naskah Perjanjian Baru. Setelah 30 tahun dia menjalani risetnya, Mill kemudian menerbitkan hasil penelitiannya di Oxford pada tahun 1707 M. Kemudian setelah tiga tahun berturut-turut, Wittsfalian Kuster melakukan verifikasi dan penelitian ulang atas hasil-hasil yang sudah ada sebelumnya di kota Amsterdam yang berjudul *Perjanjian Baru Yunani dengan Pembacaan yang Berbeda: Kajian dan Penelitian John Mill.*

Mill telah melakukan kritik teks Perjanjian Baru dengan cara mengumpulkan dan membandingkan teks-teks dari manuskrip-manuskrip kuno dan salinan-salinan dari para pemimpin gereja. Kemudian keluar dengan sebuah hasil bahwa dia mampu meringkas 30.000 bacaan yang berbeda dan beragam dari salinan yang berbeda dan beragam dalam bahasa Yunani kuno. Meskipun demikian, dia memiliki keberanian yang cukup untuk mengubah salinan yang sudah dipegangi umum oleh para penginjil.[228]

Kemudian Dr. Edward Weils (1668-1742 M) melanjutkan usaha John Mill. Edward adalah orang pertama yang mengedit dan memberi anotasi naskah Perjanjian Baru Yunani kuno secara sempurna. Di satu sisi dia membiarkan salinan yang menjadi rujukan dan memilih bacaannya dari manuskrip-manuskrip kuno. Pada sisi yang lain, Richard Bentley (1662-1742 M) telah mengkaji naskah Perjanjian Baru versi Yunani dan Latin. Dia kemudian berani meninggalkan naskah resmi yang menjadi rujukan otoritas Kristen di lebih dari 40 tempat. Kemudian dia mengumpulkan bahan-bahan untuk menyusun Perjanjian Baru dalam bentuknya yang baru juga dan dalam pandangan yang kritis. Dia mengganti naskah yang sudah jadi rujukan tadi.

228 *Ibid.*, hlm. 47.

Di tengah-tengah perkerjaan itu, Danial Mace, Uskup Perisberrian[229] di kota New Burry menerbitkan Perjanjian Baru dalam dua jilid dengan bahasa Yunani dan Inggris di London tahun 1729 M. Danial memilih bacaan-bacaan yang dikumpulkan oleh John Mill karena menurut dugaannya bacaan-bacaan itu adalah yang paling tinggi nilainya dibanding naskah-naskah kuno yang lain.

Babak baru dalam kajian kritis Bibel dibuka kembali oleh Johan Albert Bengel (1687-1752 M) dengan bekal penelitian sebelumnya yang dilakukan oleh Mill yang mampu mengumpulkan 30.000 bacaan. Bengel menfokuskan kajiannya dalam masalah periwayatan teks. Dia adalah orang pertama yang membuat dalil-dalil untuk Perjanjian Baru. Dia juga termasuk orang yang mendirikan Undang-undang Kritik Bibel (*a Cannon of Criticism*) untuk menetapkan keaslian suatu bacaan. Dia berpendapat sangat mungkin sekali jika, "Pengarang sangat mungkin mempermudah apa yang susah untuk dipahami dan bukan mempersulit apa yang sebenarnya mudah dipahami", atau dengan ungkapan yang lain, "Bacaan yang lebih sulit adalah bacaan yang lebih berhak untuk diperhatikan dibanding dengan pembacaan yang mudah (*proelivi scriptioni praestat ardua*)."

Pada waktu yang sama dia tidak bisa mengkritik semua teks yang menjadi rujukan, tetapi usaha itu patut dihargai dengan membuat Aparat Kritik (*apparatus criticus*) di catatan kaki yang menunjukkan derajat-derajat keshahihan riwayat. Misalnya, a. menunjukkan teks asli, b. menunjukkan bacaan yang lebih bagus daripada yang sudah dicetak di dalam naskah resmi, c. menunjukkan bacaan yang bagus sesuai derajat yang asli, d. menunjukkan bacaan yang paling rendah dan pantas ditolak.[230]

---

229 Anggota keuskupan gereja, ia adalah atribut untuk gereja Protestan yang dikepalai oleh para agamawan yang terpilih untuk mengurusnya. Mereka semuanya mendapat fasilitas yang merata. Lihat Munir al-Ba'labaki, *Kamus Maurid* (Beirut: Dar 'Ilmi li al-Malayin., 2005) hlm.719.

230 Bruce Mitzger, *Ibid.*, hlm. 112-113

Di waktu yang sama persis dengan Bengel, Johan Jacob Weitstein (1693-1754 M) pemimpin gereja di kota Bassel Swiss, juga melakukan usaha membuat alat kritik dan memasukkan bacaan-bacaan yang berbeda-beda sebagai ganti di dalam naskah resmi.[231]

Johan Salomo Semler, profesor teologi di Universitas Halley di Jerman (1725-1791 M) mulai memanfaatkan hasil penelitian-penelitian para pendahulunya. Kemudian dia menulis karya yang membahas teks-teks Perjanjian Baru dengan kajian historis kritis. Lalu muncullah para peneliti Perjanjian Baru dengan hasil penelitian yang menggemparkan dunia Kristen bahwa kalam Tuhan bukan Bibel, sebab yang ada di dalam Bibel hanyalah apa yang menjadi permasalahan pada masa penulisan Bibel-Bibel itu saja, dan sama sekali tidak sesuai dengan tuntutan manusia modern yang progresif dan berkembang. Karena itu, banyak sekali bagian Injil yang tidak berupa ilham dan tidak sah untuk dijadikan pegangan.

Itu artinya isi kandungan Bibel hanyalah berupa catatan sejarah, dan kekuatan magis kerohaniannya dibangun oleh otoritas gereja. Menurut Semler, setiap orang Kristen memiliki hak untuk mencari dan meneliti dengan kebebasan penuh untuk melihat konteks-konteks historis pada saat Bibel disusun.[232] Dengan demikian, dia disebut sebagai orang pertama yang mengenalkan istilah "resensi" (*recention*) yang maksudnya dalam bahasa Arab adalah "salinan yang dinukil" untuk menyusun kembali Perjanjian Baru dalam tiga naskah.

Pertama, naskah Alexandria atau yang kemudian dikenal dengan Kodek Alexandria (*Alexandrian Codex*).

Kedua, naskah Bibel Timur (Kostantinopel) atau yang kemudian dikenal dengan *Costantinopel Codex.*

---

231 Commeil, *Ibid.*, hlm. 49.

232 *Ibd.*, hlm. 63-67.

Ketiga, naskah Barat atau yang dikenal dengan *Western Codex.*

Berdasarkan hasil kajiannya yang amat penting itu, Semler dijuluki sebagai "Bapak" sekaligus pendiri Kajian Kritis-Historis Perjanjian Baru.

Salah seorang muridnya di Universitas Halley bernama Johan Jacob Griesbach (1745-1812 M) mengikuti jejaknya. Ia mengikuti langkah-langkah gurunya dengan menerbitkan naskah Yunani Perjanjian Baru pada tahun 1747 M lengkap dengan unsur bacaan-bacaan yang berada di luar naskah yang sudah disepakati (*textus receptus*). Seperti halnya Bengel, dia juga membuat alat kritik (*Apparatus Criticus*).

Dengan usahanya itu, Griesbach telah mengakhiri hegemoni teks naskah Yunani dengan "Naskah Erasmus", yaitu salinan resmi yang menjadi rujukan hingga pada waktu itu. Dia melakukannya dengan menggunakan Kritik Metodologis karena anggapannya bahwa naskah Alexandria dan Barat saja yang mempunyai nilai. Kajiannya tentang naskah-naskah Injil adalah dasar yang kuat untuk mengembangkan kritik teks dan kajian historis terhadap teks-teks Perjanjian Baru. Dia juga melakukan kajian perbandingan para penulis Bibel seperti Matius, Markus, dan Lukas. Kemudian dia menekankan bahwa Injil-Injil itu adalah hasil kerja yang berkesinambungan dari para pengarang Injil tiga versi yang tidak dipercaya dan sangat mustahil sekali untuk menemukan kesepakatan. [233]

Untuk menolak tiga versi Injil, Johan Gottfried Herder (1744-1803 M) mengatakan dengan jelas bahwa masing-masing Bibel yang tidak digunakan memiliki tujuan, waktu, dan tempatnya sendiri yang khusus bagi mereka dengan menekankan bahwa Injil yang asasi adalah lebih berbentuk verbal daripada berbentuk tulisan. Bentuk Injil yang paling awal adalah penjelasan verbal dari

---

233 *Ibid.*, hlm. 74.

Almasih.[234] Hasil penelitian Herder tentang bentuk kuno dari tradisi Bibel dan karakter setiap Injil yang menjadi undang-undang serta menganggapnya sebagai dalil yang jadi rujukan dalam pandangan Herder "adalah bentuk pertama yang akan menjadi kritik bentuk (*form criticism*) menurut metode-metode kritik Injil."[235]

Salah seorang yang memfokuskan penelitiannya pada bentuk Injil dari kelompok teolog Kristen adalah Frederich Danial Ernest Schleirmacher (1768-1834 M), profesor teologi di Universitas Berlin Jerman yang dijuluki sebagai "Pendiri Hermeneutika Umum" (*general hermeneutics*). Dia telah meletakkan hermeneutika umum dengan bentuk-bentuk teologi murni agar sampai pada tujuannya bahwa takwil Bibel—menurutnya—adalah dasar-dasar yang kuat pada satu saat jika hermeneutika Bibel dalam bidang teologi (*hermeneutica sacra*) memanfaatkan hermeneutika dalam sastra (*hermeneutica profana*). Hal itu karena Injil—dalam pandangan Schleirmacher—meskipun ia adalah kalam ketuhanan tapi ia ditulis dengan bahasa manusia.[236]

Schleirmacher dijuluki "Pendiri Hermeneutika Umum" bukan hanya karena ia meletakkan metode-metode penakwilan, tetapi karena dia adalah orang yang menjadikan hermeneutika umum sebagai permasalahan filsafat pada level paling pertama. Dia ibarat Immanuel Kant yang berusaha menjawab pertanyaan: bagaimana mengetahui itu adalah sebuah kemungkinan? Jadi hermeneutika umum dalam pandangan Schleirmacher adalah berusaha menjawab tentang pertanyaan: bagaimana memahami ucapan itu sebuah hal yang mungkin?[237]

---

234 *Ibid., hlm.* 80 bandingkan dengan sikap Arkoun yang terpengaruh oleh pemikiran Herder dalam menyikapi teks Al-Qur`an (Mushhaf Utsmani) dalam pembahasan ketiga dalam buku ini.

235 *Ibid.*, hlm. 82.

236 Dan yang terpengaruh dengan pemikiran ini adalah Nasr Hamid Abu Zaid sebagaimana akan jelas pada waktunya nanti dalam pembahasan ketiga.

237 Arif Ali Nayed, *Interpretation as the Engagement of Operational Artifacts: Operational Hermeneutics*, (Gulf University, 1994) hlm. 24-26.

Kitab Timotius yang pertama—menurut Schleirmacher—bukan berasal dari Paulus, karena melihat penggunaan bahasa dan konteks-konteks di dalam teks-teksnya yang tidak sesuai dengan kenyataan hidup Paulus. Oleh sebab itu, dia berpendapat bahwa kitb-kitab yang ada di dalam Bibel harus diperlakukan dengan perlakuan yang sama terhadap karya sastra yang lain.[238] Ia telah menyelesaikan tafsirnya atas teks dengan analisis pemahaman historis linguistik dan analisis psikologis. Ia juga berusaha memahami semua permasalahan yang berkaitan dengan pemahaman dan menganggapnya sangat kontekstual dengan kehidupan manusia tertentu.[239]

Di bawah pengaruh Schleirmacher, Karl Lachmann (1793-1851 M), profesor filologi di Berlin, untuk pertama kalinya meninggalkan secara keseluruhan naskah Injil yang jadi rujukan, dan menerbitkan Perjanjian Baru dalam bahasa Yunani kuno. Itu terjadi pada tahun 1831 M dan dia menggunakan analisis teks dalam meneliti berbagai pembacaan. Menurut pandangannya, teks-teks Perjanjian Baru yang asli tidak mungkin kembali diproduksi. Dengan usahanya itu dia dianggap sebagai "Pendiri Kritik Teks Mutakhir".[240]

Setelah Lachmann, beruntunlah usaha-usaha para ilmuwan Kristen untuk melakukan analisis teks dan membuang naskah resmi yang dipegangi. Mereka adalah Lobegott Friedrich von Tischendrof (1815-1887), Samuel Prideaux Tregelles (1813-1875), Brooke Foss Westeott (1825-1901), Bernhard Weiss (1827-1918), dan Hermann Freiherr von Soden (1852-1914).[241]

---

238 Commeil, *Ibid.*, hlm. 84.

239 *Ibid.*, hlm. 116.

240 Ricard Solon dan Candal Solon, al-*Kitâb al-Asâs Fî an-Naqdi al-Injili* (London, Wistam-nister, John Cnocs Birs, cet.3, 2001) hlm. 97-98.

241 Bruce Mitzgher, *Ibid.*, hlm. 126-146.

2. Fenomena Kritik Bibel

Setelah pemaparan singkat tadi yang menunjukkan secara jelas dan penting bahwa pada abad ke-19 Masehi terjadi penolakan terhadap naskah resmi yang disetujui sebagai Perjanjian Baru, telah bermunculan berbagai kajian ilmiah untuk mengkritik Bibel (*Biblical Criticism*) untuk tujuan pemantapan. Istilah dan ungkapan "kritik" tidaklah mengandung sebuah makna yang negatif jika diarahkan kepada kajian-kajian teologi, tetapi ia menunjukkan pengertian yang positif. Bahasa "kritik" pada dasarnya adalah bahasa Yunani yang maksudnya adalah "pemisahan, pembedaan, penentuan, dan mengeluarkan hukum". Jadi, seorang pakar yang mengadopsi metode kritik historis seakan menjadi seorang sejarawan sekaligus hakim yang menetapkan masalah keshahihan hukum permasalahan yang menjadi tema penelitian.[242]

Metode kritik historis adalah salah satu metode kritik Bibel yang paling penting. Metode ini dibangun untuk menentukan naskah Bibel yang paling awal, karakter sastranya, konteks yang memunculkannya, dan maknanya yang asli. Ketika metode ini diterapkan untuk mengkaji Yesus dan Injil, maka ia berfungsi membedakan antara yang mitos dengan yang nyata terjadi serta meneliti cara-cara pengarang Injil dengan riwayat-riwayat yang saling bertentangan dan menentukan mana yang sebenarnya adalah perkataan Almasih.[243]

Di sana masih banyak sekali ragam kritik yang saling berkaitan satu sama lain, yaitu 1) kritik teks (*textual criticism*), 2) studi filologi (*philological study*), 3) kritik sastra (*literally criticism*), 4) kritik bentuk sastra (*form criticism*), dan 5) kritik redaksi (*redaction criticism*).[244] Saya akan menjelaskan metode-metode ini dengan singkat.

---

242 Edward Farid, al-*'Ahd al-Jadîd, Madkhal Li an-Naqd.* (California: Wadsworth Publishing Company, 2nd Edition, 1991) hlm.77.

243 *Ibid.*

244 Idiger Crantez, *Manhaj an-Naqd at-Târikhi* (Finlandia: Fortris Press, 1975) hlm. 48-54.

Pertama, kritik teks, tugasnya dapat diringkas untuk mencari di dalam semua sudut teks dan bertujuan untuk menguatkan keshahihan sebuah teks. Dan untuk menuju hal itu, maka diambil salah satu dari dua bagian penelitian.

1. Resensi (*recention*), yaitu proses pembersihan teks.
2. Proses penshahihan teks (*emendation*).

Maksudnya, agar sampai pada tujuannya, kritikus melakukan pembersihan, yaitu pemilihan setelah meneliti semua bahan yang tersedia berupa dalil-dalil yang paling tepercaya yang merupakan fondasi teks. Kemudian dia melakukan pembuangan, artinya melakukan pentashihan kesalahan-kesalahan yang ditemukan meskipun ia dalam bentuk manuskrip yang paling bagus.[245]

Kedua, penelitian filologi yang memiliki urgensi yang cukup penting dalam menentukan makna yang dimaksud oleh pengarang teks. Penelitian ini mencakup kajian kosakata, gramatika, sintaksis, bentuk dan tujuan (*maghza*) serta makna-makna bahasa dan sastra.[246]

Ketiga, kritik sastra, ia memiliki banyak tujuan. Di antaranya apa yang mengisyaratkan tentang adanya pendekatan khusus dalam kajian sejarah teks-teks Injil, atau kritik yang menyerupai kritik sumber (*source criticism*). Aliran ini muncul pada abad tujuh belas dan delapan belas Masehi, ketika para pakar teologi menemukan riwayat-riwayat yang saling bertentangan dan fenomena terjadinya pengulangan perubahan model dan kosakata Bibel. Mereka sampai pada sebuah hasil bahwa verifikasi sumber-sumber dan konteks-konteks yang melingkupi teks-teks Bibel akan dapat membantu memahaminya dalam bentuk yang lebih baik.[247]

245 Bruce Mitzger, *Ibid.*, hlm. 156 dan lihatlah sebagian kitab-kitabnya yang menjelaskan perkembangan-perkembangan dalam bidang kritik teks, seperti *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (United Bibel Society, 1975), *The Canon of the New Testament; Its Origin, Development, and Significance*, (Oxford University Press, 1975).

246 Idiger Crantez, *Ibid.*, hlm. 49.

247 Ricard Solon dan Candal Solon, *Ibid.*, hlm. 105, 178, 179.

Keempat, kritik bentuk, yang dimaksud adalah "bentuk" yang berasal dari bahasa Jerman (*Formgeschichte*) yang maksudnya adalah "sejarah-bentuk". Metode ini dikampanyekan oleh para pakar Jerman, seperti Martin Dibelius (1919 M), K.L Schmidt (1919 M), dan Rudolft Bultmann (1921 M) agar menjadi sebuah metode untuk mengkaji Bibel. Sebagai contoh, terdapat dua versi penelitian tentang Almasih dan Injil ketika metode ini diterapkan. Menurut versi pertama, di sana ada periode orang-orang yang beriman kepada ajaran Almasih yang lebih dahulu daripada pengarangan Injil. Menurut versi kedua, pada masa itu banyak sekali sisi-sisi yang dapat dilihat dari sosok Almasih sebagai satuan-satuan verbalis yang dapat dibedakan sesuai dengan bentuknya. Hasil yang dapat dipastikan adalah bahwa Injil sekarang adalah sebuah hasil penyulingan dan pemilihan yang telah dilakukan oleh para pengarang Injil dengan berbagai bentuknya.[248]

Kelima, kritik redaksi, yang dimaksud kritik ini dalam kajian-kajian Bibel adalah untuk menetapkan bahwa para pengarang Bibel memanfaatkan apa yang mereka miliki berupa bahan-bahan linguistik, kultur, dan lingkungan. Metode ini berusaha untuk memahami cara penulisan Injil-Injil disertai kajian yang mendalam tentang bahan-bahan yang ditambahkan kepada karangannya yang baru. Kritik ini memfokuskan untuk menentukan apa yang mereka masukkan dari apa yang belum mereka masukkan dengan mengubah sumber-sumber yang diketahui oleh para pengarang Injil, dan bukan menentukan riwayat-riwayat verbalis dan sumber-sumber Injil yang ramai mereka gunakan.[249]

248 Edward Fried, *Ibid.*, hlm. 78.

249 *Ibid.*, hlm. 80-81.

3. Akar-Akar Historis Tren Kritik Bibel

a. *Gereja Abad Pertengahan*

Pada kenyataannya, buku-buku yang turut menyusun Bibel memiliki sejarah panjang yang membentang selama sepuluh abad dan bentangan ini menutupi jenjang kodifikasi kitab-kitab tersebut tanpa melihat adanya tumpang tindih substansinya secara verbalis. Tiga generasi besar menukil buku-buku itu, hal itu sesuai dengan teksnya sendiri (misalkan Ibnu Sirakh 1, 1-24). Buku-buku itu adalah syariat dari para nabi serta kitab-kitab yang lain, yakni kitab-kitab tentang hikmah secara global, yang dinukil melalui berbagai tradisi berturut-turut sebagai berikut.

1. Tradisi Yahudi (dinamakan dengan nama ini karena ia menggunakan nama tuhan Yahudi "Yahweh" sejak cerita penciptaan) di awal kerajaan bersama Dawud dan Sulaiman, yaitu antara abad 10-8 sebelum Masehi.
2. Tradisi Ilohim (kelebihan eksternalnya yang paling jelas adalah penggunaan nama jenis biasa "Ilohim" untuk menunjukkan "Allah") yang muncul setelah yang pertama, dalam jangka beberapa waktu saja (sekitar tahun 750 SM) di Kerajaan Timur setelah pecahnya kabilah-kabilah.
3. Tradisi al-*Isytirâ`iy,* dinisbatkan kepada kitab *Tatsniah al-Isytira`i* atau syariat yang kedua pada abad 7-6 SM.
4. Tradisi al-*Kahnuti,* dinamakan demikian karena ia muncul di lingkungan sekitar *Haikal* bersamaan dengan peristiwa pemboyongan ke Babilon berawal dari tahun 538 SM.

Aliran al-*Isytirâ`i* yang terpengaruh dengan kondisi kenabian dapat ditarik pada data-data yang mendahuluinya dan penjelasannya kembali diulang sekali lagi. Kitab-kitab hikmah memuat dua tradisi yang pertama di dalam ringkasan sehingga tampaklah

dua tradisi ini.[250] Oleh karena itu, tidak bisa tidak harus kembali merumuskan narasi-narasi besar yang sangat sederhana dalam hal sejarah penyusunan Bibel yang satu dan yang beragam dalam pertemuan kalimat-kalimat Allah yang tunggal dan kalimat yang beragam sebagaimana dikeluarkan oleh orang-orang yang menghadap kepada Allah sepanjang sejarah. Mereka adalah para raja, nabi, dan tokoh bijak bestari.[251]

Sebagaimana sejarah penyelamatan telah lebih mendahului kitab syariat dalam memerdekakan bangsa Israel dari perbudakan Firaun, begitu juga ia mendahului kemunculan Almasih dan tradisi gereja yang didirikan oleh kitab Perjanjian Baru. Jadi, agama Kristen bukan didirikan berdasarkan teks kitab suci, tetapi berdasarkan sosok Almasih. Ia tidak didirikan atas kitab-kitab tapi atas konsep kematian Kristus dan kebangkitannya. Keduanya adalah kejadian yang mengukuhkan kebenaran ajarannya. Kitab-kitab tidak pernah muncul kecuali pada masa setelahnya, pada awalnya sebagai bentuk kodifikasi kesaksian verbalis. Dan, itulah yang dikuatkan oleh orang-orang yang memahami bahwa apa yang mereka lihat dan mereka dengar dari Almasih adalah penyempurnaan gambaran-gambaran Bibel yang sudah lebih mendahului.

Bagi generasi-generasi awal sebagaimana bagi para pengarang kitab-kitab Perjanjian Baru (Injil-Injil, kerja-kerja para utusan dan risalah-risalahnya, dan mimpi-mimpi) paling tidak hingga tahun 150 M penulisan-penulisan telah membentuk apa yang kemudian

---

250 Silakan dirujuk: Paul Beauchamp, al-*'Ahdâni al-Awwal wa ats-Tsâni,* usaha pembacaan. (Suwi Paris, 1976 M) dan sebagai pengantar sederhana silakan merujuk Itien Sharbinteh, *Dalîl Qirâ'ah al-Ahd al-Qadîm wa Dalîl Qira'âh al-Ahd al-Jadîd,* terjemahan Shubhi Hamawi, dengan judul *Dalîl ilâ Qirâ'ah al-Kitâb al-Muqaddas,* Dar al-Masyriq Beirut, 1983.

251 Lihat *Thariqah at-Tahlîl al-Balaghi,* Roland Mieneh dan kawan-kawan (Beirut, Dar al-Masyriq), hlm. 3 dan yang mengherankan dalam konsep Kristen adalah Bibel mengandung kalimat Allah serta kalimat manusia bagi Yahudi dan Kristen yang keduanya adalah saling menyatu dan tidak dapat dipisahkan. Yang sakral dalam pandangan mereka pada dasarnya adalah sejarah penyelamatan ketuhanan dan sejarah perjanjian yang dilaksanakan Allah bersama mereka. Kitab mereka adalah suci sebab mengandung kesaksian, yakni jejak tertulis yang bersifat ketuhanan dan kemanusian pada waktu yang sama. Ia adalah kodifikasi cerita cinta dan pengkhianatan, pertobatan. Mereka hidup bersama orang yang mengajaknya dan selalu berjalan bersama mereka.

disebut dengan Perjanjian Lama. Dalam pandangan mereka tidak ada kitab-kitab suci yang lain. Kemudian kalimat-kalimat dan tulisan-tulisan mereka tampak dengan sendirinya sebagai pengumuman dan penjelasan yang intinya bahwa penulisan-penulisan telah terjadi dengan bantuan sosok Kristus.[252]

Pengakuan para agamawan Kristen sendiri, "Perjanjian Baru secara keseluruhan adalah penjelasan atas Perjanjian Lama dan penafsiran yang tampak sangat jauh sekali dari pengertian tafsir yang hanya meringkas maksud dengan menjelaskan teks-teks, ayat per ayat. Sangat jauh untuk dianggap sebagai sangat penting dan mendasar. Kenyataan ini yang membentuk substansi doktrin dan praktik keagamaan Kristen yang paling awal merupakan sebuah fakta historis, sastra, dan kritis".[253]

Lima abad pertama sejarah gereja yang disebut dengan "zaman bapak-bapak gereja" tidak melemparkan ide tentang problem penafsiran teks dengan metode yang berbeda. Yang menjadi perhatian mereka adalah bagaimana memahami tulisan-tulisan baik yang kuno maupun yang kontemporer sesuai petunjuk Kristus dan tidak ada yang lain. Itulah dasar pembacaan yang menggerakkan semua kerja mereka dalam penafsiran.

Pada saat sejumlah *"kelompok heretik"* yang ingin membuang kitab-kitab Perjanjian Baru dari otoritas kitab suci dan keimanan yang berjalan seiring dengan penolakan terhadap Almasih dan karakteristiknya yang manusiawi, berusahalah tradisi gereja yang klasik dan tepercaya untuk pengajaran Almasih dan utusan-utusan

---

252 Hal itu adalah seperti keyakinan para penganut Kristen. Lihat di dalam Lukas 4: 14-21 yaitu pada waktu Yesus membaca Asyiya 61: 1-2 dan dia mengumumkan, "Pada hari ini telah selesai kalimat yang telah dibacakan di telinga kalian." Juga Lukas 24 yaitu ketika Yesus menjelaskan perihal bangkit dari kubur kepada para muridnya berupa kumpulan tulisan-tulisan *"asy-syari'ah, al-anbiyâ', dan mazamir"*. Lihat, *Tariqah at-Tahlil al-Balaghi wa at-Tafsir*, hlm. 14 .

253 Ini, menurut pendapat saya, adalah termasuk sebab-sebab yang mendorong para pemikir Barat untuk menerapkan metode hermeneutika untuk mengkaji Bibel. Pasalnya, dalam pandangan agamawan Barat, tidak ada bedanya antara Bibel dan kreasi-kreasi manusia yang sastrawi. Sehingga patut disayangkan ketika ada pemikir-pemikir Islam yang kebarat-baratan terpengaruh dengan metode ini dan mengampanyekannya.

dalam menjelaskan bahwa Perjanjian Lama adalah proyeksi untuk Perjanjian Baru. Dan, dengan kondisinya ini Perjanjian Lama tidak hanya terjaga nilainya semata, namun ia bahkan mengambil penuh cahaya dari Perjanjian Baru dan juga seluruh makna semantiknya.

Pada abad kedua, sejak awal muncul permasalahan hubungan antara dua kitab Perjanjian (Lama dan Baru) sebagaimana yang terjadi pada generasi para utusan. Problem utama adalah masihkah Perjanjian Lama memiliki nilai bagi para pemeluk Kristen? Dan jika umat Kristiani sudah tidak lagi dipaksa—sebagaimana yang diketahui Paulus yang mengikuti langkah-langkah Almasih—mengikuti syariat Musa (seperti khitan, Sabat [Sabtu] yang disucikan, makanan-makanan yang diharamkan, dan syariat-syariat lain), maka sampai batas apa makna tulisan-tulisan kuno dalam pandangan mereka? Karena misi Almasih adalah baru seperti itu, maka bagaimana bisa masuk akal ia tidak membatalkan segala yang sudah mendahuluinya?

Bisa jadi solusi problem hubungan antara Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru adalah dengan membuang yang pertama, yaitu tulisan-tulisan yang baru dapat menggantikan tulisan-tulisan yang lama, menempati tempat-tempat tulisan Yahudi. Dan seperti itulah kaum Marqiyun dari kalangan kaum sempalan lain menolak penafsiran simbolik apa pun terhadap Perjanjian Baru, dengan selalu berpegang pada penjelasan literal murni yang sangat keras terhadap kesalahan-kesalahan tidak sengaja dari teks kuno dan membandingkannya dengan yang memiliki akar di dalam Injil.[254]

Saint Yustinus (100-165 M) adalah termasuk tokoh penting yang meningkatkan dan membela Kristen di abad kedua. Dia sosok yang kuat dan tegas memegang amanat Allah sepanjang sejarah dan terus berhubungan dengan para penulis dan melihat "tugas pendidikan kitab pertama". Dalam dialognya bersama Trivon,

254 Lihat *Thariqah at-Tahlîl al-Balaghi wa at-Rafsîr*, hlm. 15.

dia menjelaskan kepada Yahudi yang mendebatnya bagaimana Perjanjian Lama sendiri pada dasarnya menunggu untuk digantikan oleh Perjanjian Baru. Untuk mencapai itu, ada yang berpihak pada penafsiran yang aplikatif bahwa kejadian-kejadian yang terekam di dalam Perjanjian Lama dan para tokohnya tak lain adalah proyeksi masa depan Perjanjian Baru.[255]

Ptolimi—yang berafiliasi kepada aliran *gnostique*—juga menjelaskan dalam risalahnya kepada Floure dengan lebih jelas dan detail dasar yang dipegangi dalam memahami tek-teks. Dia membedakan di dalam Taurat antara tiga ragam, yaitu macam pertama khusus untuk Allah dan macam kedua adalah khusus untuk Musa serta bagian ketiga itu dikhususkan untuk para leluhur bangsa Yahudi. Bagian pertama sendiri dibagi menjadi tiga bagian.

1. Bagian pertama sangat bersih sekali seperti sepuluh perintah (*the 10 Commandement*), yang tidak dibatalkan oleh Yesus Almasih tapi dia menyempurnakannya.
2. Bagian kedua sudah disusupi kelaliman seperti hukum balas dendam, dan ini telah dibatalkan oleh juru selamat (Almasih).
3. Bagian ketiga, itu hanyalah simbol-simbol seperti ritual-ritual dan pesta-pesta keagamaan, oleh Yesus disingkap maknanya yang paling dalam, seperti yang dijelaskan tentang dia membawa paskah yang hakiki.

Model penafsiran ini juga membawa pandangan yang lain untuk memperjelas posisi Perjanjian Lama dari Perjanjian Baru yang berbeda dengan pandangan Marqiyun, yaitu pandangan yang berjalan pada jalur yang sudah dilalui oleh Perjanjian Baru dan khususnya oleh Paulus.[256]

---

255 *Ibid.*, hlm. 15.

256 *Ibid.*, hlm. 15.

Jasa yang utama dalam wacana ide pandangan baru untuk Perjanjian Lama dan Baru sehingga siap untuk menghadapi dunia luar. Adalah St. Iriyanus yang pada tahun 180 M, dia mengarang di kota Lion Prancis lima kitab yang berjudul *Skandal Pemikiran Gnostics dan Bantahannya.* Ia menjelaskan kesalahan-kesalahan yang disengaja oleh kelompok-kelompok sempalan bahwa Perjanjian Lama tidak diciptakan oleh Tuhan, tetapi Tuhan itu sendiri yang menjelma di dalam kedua kitab Perjanjian itu. Perjanjian Baru memperbolehkan untuk memahami makna yang samar di dalam Perjanjian Lama, tetapi hal itu tidak akan berhasil kecuali dengan standar yang mantap. Dan, standar ini bisa jadi disebabkan kitab suci itu tidak dapat dipahami dengan pemahaman yang baik kecuali melalui tradisi kuno gereja, dan tradisi itu memiliki akar teologis ke para rasul.[257]

Pada akhir abad kedua muncullah aliran sejati dalam penafsiran Bibel di Alexandria, pusat Kristen paling besar di Timur pada saat itu. Clement of Alexandria adalah orang Kristen pertama yang berusaha membangun teori seputar "simbolisme dalam Bibel". Dia meletakkan dalam bab kelima dari *Stromata* sebuah ide yang pada intinya bahwa kebenaran-kebenaran yang hakiki tidak mungkin dapat diungkapkan kecuali dengan simbol-simbol. Inilah yang menjadi penghalang untuk kemajuan manusia dan sekaligus yang mendorong manusia pada sisi yang lain untuk terus mencari maknanya. Makna tekstual dan yang langsung adalah diperuntukkan untuk kalangan awam, sementara yang sudah pada tingkatan bijak bestari maka dia harus menemukan jiwa di balik setiap huruf yang terkatakan.[258]

Penafsiran Bibel telah kehilangan momentumnya setelah Theodores di Timur dan Agustinus di Barat, dan para penafsir mencukupkan diri dengan mengulang-ulang apa yang telah di-

---

257 *Ibid.*, hlm. 16.

258 Lihat kembali Cloude Mondesert, *Clement of Alexandria*, Paris, 1944.

tafsirkan oleh para pastur gereja. Inilah era kitab-kitab serta tulisan bersambung, yakni penukilan-penukilan dari para pastur gereja yang ditulis di samping teks Bibel dengan tujuan memberikan penjelasan tentang makna teks, ayat per ayat. Dan yang penting untuk disebutkan di sini adalah banyak teks para pastur telah dijaga hingga hari ini atas jasa tulisan-tulisan bersambung beserta penafsiran mereka '(teori-teorinya dan kerjanya) yang sudah dikenal dengan empat tingkatan makna yang tersembunyi dalam Bibel.

1. Makna tekstual atau historis (yaitu makna peristiwa-peristiwa seperti yang telah terjadi).
2. Makna simbolis atau ruhi (bila rahasia keimanan dapat terpancar).
3. Makna humanis dan moralis (yang mengajarkan seorang mukmin tentang kaidah-kaidah moralnya).
4. Makna rohaniah (yang menyingkap untuk mukmin sadar tentang tujuan akhir yang akan digapainya).[259]

Teori empat tingkat makna ini dapat diringkas dalam bait-bait latin yang terkenal,

"*Littera gesta docet, quid credas allegori*
Moralis quid agas, quo tendas anagogia

(Huruf memberitahukan kejadian, dan Simbol tidak wajib bagimu untuk mengimaninya
Moral memberitahumu tentang apa yang harus kamu lakukan, dan Kerohanian adalah tujuan akhirmu)."

Demikianlah keistimewaan tafsir Bibel pada abad pertengahan hingga abad keempat belas, yaitu menjadi amanat "bapak-bapak

---

259 Lihat kembali Henri Du Lopac, *Tafsîr al-Kitâb al-Muqaddas Fi al-Qurun al-Wustha, Ma'âni al-Kitâb al-Muqaddas al-Arba'ah.* Opeh, Paris, 4 vol., 1959-1964.

gereja", sebagaimana ia juga memiliki keistimewaan dengan pemisahan yang terus bertambah antara teologi resmi dan tafsir Bibel. Pasalnya, teologi mulai lebih mendekati akal dan filsafat sehingga terpisahlah masalah-masalah teologi yang dahulu dipakai untuk mengkaji teks-teks Bibel dari koridor teks-teks Bibel sendiri dan dikaji dengan apa adanya. Akibatnya, penafsiran Bibel mulai tampak liberal sehingga pada waktu yang sama menjadi lebih tekstualis dan objektif.[260]

b. Abad Pencerahan

Perbedaan perspektif tafsir hingga abad keenambelas tidak menyeret untuk meninjau ulang sumber Bibel yang menjadi dasar dan tempat bagi semua kebenaran. Semua pengetahuan kemanusiaan dalam Kristen memiliki hubungan dengan Bibel sebagai rujukan dan standar bagi seluruh kebenaran.

Pada abad pencerahan dan kebangkitan telah terjadi perubahan mendasar dengan munculnya revolusi sains. Pengawasan terhadap fenomena dan pengetahuan tentang undang-undang yang tunduk terhadap kebutuhan alami manusia menuju kepada penyerahan atas kemerdekaan ilmu secara sempurna, setelah sebelumnya menjadi budak doktrin kitab suci (institusi gereja). Saat itu, ilmu tidak saja terbebas dari kungkungan doktrin gereja, bahkan ia mulai dipertentangkan dengan keimanan.

Konflik yang dimulai oleh Galileo Galilei, seorang ahli astronomi Italia (1564-1742 M) ketika berhadapan dengan otoritarianisme gereja adalah sebuah titik awal sebuah perceraian panjang antara sains dan keimanan. Galileo telah dihukum karena dia melawan Bibel ketika dia membuktikan—setelah Copernicus—bahwa bumi berputar mengitari matahari, bukan sebaliknya, sebagaimana keyakinan umum gereja hingga waktu itu.

---

260 *Thariqah at-Tahlîl al-Balagî wa at-Tafsîr*, hlm. 18.

Setelah beberapa puluh tahun, jadilah Bibel sendiri sebagai objek penelitian sains sehingga muncullah keraguan yang merongrong kebenaran Bibel yang sudah mentradisi satu sama lain termasuk kitab Perjanjian Lama yang pertama.[261] Padahal sebelumnya, semua menganggap bahwa kitab-kitab yang lima dalam Perjanjian Lama (Penciptaan, Keluaran, Pendeta, Pengulangan, dan Bilangan) adalah sebuah kitab yang satu dan sama jenisnya yang dikarang Musa melalui wahyu dari Allah.

Pada tahun 1678 M, Richard Simon (1638-1712 M) membeberkan dalam bukunya *Historie Criticue du Vieux Testament* bahwa "sungguh mustahil jika Musa adalah pengarang lima kitab dalam bentuknya yang sekarang, hal itu disebabkan kacau balaunya teks dan perbedaan dalam gaya penulisannya". Kemudian Bussuet memvonis dia. Setelah 75 tahun berikutnya yaitu pada tahun 1753 M, Jean Astruc (1684-1766 M) menyebarkan bukunya yang berjudul *Teka-teki Seputar Sumber-sumber Primer yang Digunakan Musa untuk Menulis 5 Kitab Perjanjian Lama.* Kehati-hatian yang tampak dari judul itu tidak menghalangi pembungkaman dan isolasi atas dirinya.

Adapun di abad kesembilanbelas, maka kebenaran mulai tertancap sedikit demi sedikit yang intinya bahwa Musa yang hidup di abad 12 SM tidak mungkin mengarang teks yang dikarang antara abad 9-5 SM, padahal ada empat tradisi yang bertemu di dalam kitab-kitab Perjanjian Lama. Kritik dokumen yang dicetuskan oleh Julius Welhausen (1844-1981 M) pada akhir abad yang lalu telah berhasil menemukan empat dokumen yang ada selain teks yang mapan saat ini, yaitu *Yahwiyyah, Ilohem, Tsuna`iyyah al-Isytira`,* dan *Kahnutiyyah,* yang berasal dari beberapa kurun teologis yang berbeda-beda.

Demikianlah sains mulai mengkritik pemahaman-pemahaman tradisi seputar Bibel melalui metode sejarah, maka geliat penelitian

---

261 *Ibid.*, hlm. 19.

dalam jalur baru ini bergerak cepat, sehingga sejarah menjadi standar final untuk menguji teks-teks Bibel.[262] Kemudian para penafsir menganggap setiap elemen dari Bibel yang tidak benar keshahihannya secara historis sebagai elemen yang sengaja dibuat salah yang harus dibersihkan darinya berdasarkan ketetapan sejarah sebagai ketetapan tentang kejadian-kejadian yang benar-benar terjadi.

Pada masa itu juga penelitian-peneltian seputar asal-usul kehidupan telah melahirkan munculnya hukum evolusi. Terbentuknya manusia adalah hasil dari perkembangan yang lambat yang berawal dari bentuk-bentuk kehidupan paling primitif. Hukum evolusi ini berlawanan dengan kabar dalam Perjanjian Lama bahwa penciptaan alam semesta terjadi selama enam hari seperti tertera di awal Kitab Kejadian. Dari sisi lain, penelitian arkeologi yang berhubungan dengan teks-teks Babilon menemukan hubungan yang dekat antara mitologi kuno dan sebagian berita Bibel.

Demikianlah, mulai terjadi masa perbandingan sejarah agama-agama yang bertujuan untuk mengembalikan Bibel kepada mitologi yang hampir sama dengan apa yang telah dialami oleh agama-agama Timur kuno.[263]

Teks-teks Perjanjian Baru juga diperlakukan sama seperti teks-teks Perjanjian Lama, sebuah perlakuan yang hanya memiliki satu arah saja. Pasalnya, para peneliti menganggapnya sebagai dokumen yang harus disunyikan dari semua bentuk keanehan dan fenomena-fenomena yang tidak natural, yaitu dari semua yang tidak dapat diterima oleh akal secara mendasar sebelum ia diteliti lebih lanjut. Injil-Injil diperbandingkan dengan bentuk khusus

262 *Ibid.*, hlm. 19.

263 Salah satu faktor yang menunjang perkembangan selanjutnya berupa kemunculan aliran ilmu humaniora di dalam studi Bibel di masa modern, dan kemunculan fenomena intrateks dalam bidang studi kritis Bibel ini benar-benar mempengaruhi karya-karya Muhammad Arkoun dalam bidang kajian Al-Qur`an.

di antara yang lain. Kemudian dibandingkan dengan dokumen lain yang muncul pada waktu yang sama. Sebab, ada kerancuan atau pertentangan yang dikandung seputar kronologi perjalanan sesuai dengan zamannya dan seputar tempat-tempat terjadinya. Dan, hal itu adalah untuk sampai pada satu tujuan yang penting dan sekaligus menjadi bentuk sebuah jawaban atas pertanyaan mendasar: apa yang telah terjadi sebenarnya? Lalu berkembanglah kitab-kitab Kehidupan Kristus di antaranya adalah dua buku paling laris yang dikarang oleh David Freidrich Strauss (1835 M) dan Ernest Renan (1863 M).[264]

Kemudian para penentang keimanan gereja menguasai—dalam jangka waktu yang lama—kritik historis, sebuah penyebab yang mendorong otoritas gereja membuang hal itu secara keseluruhan sejak awal. Sementara Katolik telah berjalan lama sebab mereka memiliki sentral otoritas gereja. Akan tetapi, Pope Marie Joseph Lagrange pendiri sekolah Bibel dan ilmu arkeologi di Jerussalem menerbitkan buku pada tahun 1903 M dengan judul *La Methode Historique Surtout a Propos de l`Ancien Testament* dan di waktu yang sama pada kesempatan itu dia mengumumkan kemerdekaan ilmu sejarah dan kedudukannya yang penting dalam bidang penafsiran Bibel. Dia menerima bahwa sebagian teks—seperti riwayat Penciptaan dan Banjir Bandang Nuh—tidaklah kembali pada sejarah meskipun memiliki fenomena historis, sehingga mesti dibedakan antara "jenis-jenis sastra" dalam Bibel dan pengetahuan tentang misi risalah yang dibawa oleh setiap ragam dari jenis-jenis itu.

Kritik sejarah di kalangan Katolik Prancis khususnya amat terbatas sekali terutama selama puluhan tahun pertama dari abad kita. Sementara di dunia Protestan, khususnya negara-negara yang berada di belakang sungai Rain (Jerman) maka kritik itu berkembang dan tumbuh serta tidak hanya terbatas dengan

---

264 Lihat *Tariqah at-Tahlîl al-Balagî wa at-Tafsir*, hlm. 20.

menghalangi serangan-serangan kaum rasionalis keilmuan yang mengingkari fakta kebenaran di pasal-pasal pertama Kitab Kejadian karena tidak cocok dengan teori evolusi. Jadi, jauh dari aliran-aliran ini yang sama diakui dengan ragamnya yang susastra dan dengan menganggap setiap ragam dari itu adalah mengungkapkan sebuah pemahaman tentang alam dan tentang wahyu dari Tuhan, muncul dan berkembang sebuah aliran yang baru di dalam penafsiran teks-teks Bibel, yaitu "mazhab sejarah bentuk susastra" yang dikenal dengan istilah bahasa Jerman "*formgeschischte*" dan yang lebih baik dinamakan dengan "kritik sosial kesusastraan".[265]

Ada juga penelitian-penelitian Herman Gunkel (1862-1932 M) seputar Kitab Kejadian dan Mazmur[266] yang populer menjelang Perang Dunia I bersama Martin Dibelius (1883-1947 M) dan Rudolf Bultman (1884-1976 M) khususnya. Mazhab ini serius mengkaji teks-teks, bukan sekadar menarasikan peristiwa sejarah seperti pada abad-abad yang silam tapi dengan standar apa yang dikandung berupa pengetahuan tentang lingkungan sosiologis tempat teks-teks tersebut disusun.

Kritik sosial kesusastraan ini berupaya melakukan hal berikut.

Pertama, menyusun satuan-satuan sastra yang kecil yang menjadi penyusun Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru (dari periwayatan *sababiyah* yang bertujuan menafsirkan sumber nama di dalam kejadian yang terjadi di tempat itu, seperti periwayatan keajaiban, nubuwat, shalat permintaan, dst.).

Kedua, mencari bentuk-bentuknya yang paling awal dan paling bersih serta menggabungkannya dengan lingkungan kehidupan (institusi sosial, tradisi ritual atau yang lain) yang menelurkannya.

---

265 Ini adalah penamaan yang diberikan Paul Beauchamp, hlm. 176.

266 Seputar hasil kerjanya silakan ditelaah Pierre Gibert, *Nadhariyyah Fi al-Usthurah*, Herman Gunkel (1962-1932 M) dan *al-Asâthir Fî al-Kitâb al-Muqaddas*, (Flamarion, Paris 1979).

Ini adalah yang mungkin ditafsirkan dan mendekati sejarah bentuk-bentuk. Jadi, meskipun diberi nama kritik sosial karena melihat kepentingannya yang pertama yang dihubungkan dengan lingkungan sosial yang melahirkan bentuk-bentuk, meskipun jika sekumpulan-sekumpulan Kristen yang pertama berbicara kepada Kristus menempati sendiri sebagai sebuah tema penelitian yang berhubungan dengan Bibel, sesungguhnya tujuan yang paling mendasar dalam penelitian itu akan selalu tetap secara historis dan teks yang terakhir seperti yang dinukil kepada kita yang akan tetap menjadi data dan hujjah untuk kebangkitan. Diteliti dan tetap secara historis, meskipun ia menangani masalah sejarah bentuk-bentuk kesusastraan.[267]

c. *Di Era Modern*

Pada tahun 50-an dan sebagai reaksi terhadap mazhab sejarah bentuk-bentuk "*formgeschischte*" dan berangkat dari hasil-hasil yang diraihnya, muncullah mazhab lain yang ingin membalik aliran historisitas, yaitu aliran "sejarah penulisan". Ia memilih tema yang diteliti adalah kerja kepengarangan yang mengantarkan—berangkat dari bentuk-bentuk yang pertama serta melewati jenjang-jenjang berikutnya—pada kepengarangan teks secara final dengan bentuknya yang sekarang.[268] Dia berusaha menemukan sesuatu. Bukan menemukan faktual kejadian yang diriwayatkan, juga bukan faktual lingkungan yang melahirkan tradisi-tradisi verbalis yang pertama seputar kejadian, tetapi menemukan niat pengarang dan pandangannya tentang alam serta keyakinan-keyakinan teologis seputar koridor pengarangan yang dibangun dengan menggunakan bentuk-bentuk tradisi oral yang dicampur dengannya di dalam koridor itu.[269]

---

267 Seputar aliran bentuk-bentuk ini; silakan merujuk Klaus Rohde, *The Growth of the Biblical Tradition: the Form-Critical Method*, (Skripner, New York, 1969) dan Dr. Hassan Hanafi dalam artikel "*Madrasah Tarîkh Asykâl al-Adabiyyah*" hlm.487-521 di dalam kitabnya *Dirâsât Falsafiyyah* (Pustaka Anglo Mesir - Kairo, cet.I, 1978).

268 *Tharîqah at-Tahlîl al-Balagî wa at-Tafsîr*, hlm.21.

269 Silakan rujuk Yoachim Rohde, *Die Redaktionsgeschichte Methode*. Hamburg, 1966.

Meskipun muncul berbagai pendekatan baru sejak lima belas tahun dan perkembangan pendekatan-pendekatan itu yang terus bertambah, sisi historis kritis tetap menguasai produktivitas ilmu penafsiran Bibel dan dalam ranah pengajaran resmi. Penamaan-penamaan seperti kritik sastra atau kritik teks telah menyebabkan dugaan-dugaan salah seputar tujuan hakiki, tetapi yang dimaksud adalah pendekatan yang bertujuan untuk menyingkap apa yang mungkin dari sumber-sumber yang dipergunakan oleh seorang penginjil dan pengarang perbuatan-perbuatan Rasul. Ia berkeinginan kembali kepada masa silam dengan melampaui teks-teks yang sekarang ada dan berusaha kembali menghidupkan teks-teks awal. Jadi, kritik sastra adalah sebuah sarana di antara sekian banyak sarana lain yang harus digunakan oleh setiap orang yang memiliki perhatian dengan pemikiran gereja selama puluhan tahun pertama Kristen dan bagi orang yang berusaha mendapatkan pengetahuan tentang Yesus yang historis.[270]

Di antara sekian pakar tafsir modern ada seseorang yang merevolusi gerakan kritik di dalam sejarah bentuk-bentuk, dan bahkan dalam sejarah kepengarangan dengan membaliknya dari akar-akarnya, orang itu tak lain adalah Paul Beauchamp (1924-2001 M) yang mengusulkan pembacaan yang mengarah kepada "*teleologique*". Jadi, bukanlah kunci teks-teks di dalam sumbernya (*arche*) tapi di dalam tujuan akhirnya, dalam hal yang menjadi tujuan (*telos*). Perkembangan bukanlah buatan-buatan bentuk-bentuk pertama yang masih bersih itu tapi ia adalah gerakan keterbukaan dan kematangan, pergantian serta penyelarasan yang terstruktur.

Beauchamp berangkat dari kerja para pendahulunya dalam sejarah bentuk-bentuk dan kemudian menghancurkan perkiraan-perkiraannya, tetapi ia mengakui hasil-hasil yang dapat mereka

270 Lihat Marie-Emile Boismard et Arnaud La Mouille, *Hayât al-Anajîl; Madkhal Ilâ Naqd an-Nushush*, Srf. Paris. 1980 hlm.7-8.

raih. Ia kemudian menjelaskan dengan sinaran pembacaan yang baru bagaimana bentuk-bentuk yang berbeda dan terpisah itu masuk di dalam bangunan, yaitu dalam permainan hubungan dan perbedaan-perbedaan yang saling bergantian. Pembacaan ini berlangsung melalui jalur bergantian dan analisis-analisis yang sezaman yang dapat diringkas dalam satu batasan yang sama. Demikianlah bentuk-bentuk perjanjian dari proyeksi, pembaruan, dakwah, dan pengaduan dalam bentuk kerangka yang satu, yaitu bentuk perjanjian. Dan Beauchamp menganggap bentuk itu sebagai pusat sebab kumpulan Perjanjian Lama dari syariat, para nabi, hingga filsuf sama teratur di sekitarnya dalam bentuk kerangka yang besar. Permainan hubungan antara tiga bagian dari Bibel yang pada akhirnya dapat dipastikan dan dijelaskan pada akhir sejarah di dalam kitab-kitab mimpi. Sesuai dengan susunan yang teratur ini, tempat unsur-unsur dan makna-maknanya di dalam sekelompok tertutup yang dibentuk oleh batang tubuh Bibel.[271]

Metode sejarah penulisan telah mampu membalik paradigma kritik sosial kesusastraan, sehingga alur penelitian kembali kepada sumber teks menuju peletakan teks dalam bentuknya yang sekarang, melalui sejarah pengembalian sejarah jenjang-jenjang yang telah dilewatinya. Dengan demikian, metode historisitas tetap bertahan.[272]

Adapun penggunaan para penasir terhadap analisis strukturalisme sudah terjadi sejak tahun 1969 M.[273] Lalu semiotika berkembang seperti yang digunakan pada hari ini dengan bentuk yang cepat hingga batas yang cukup jauh, berjalan menurut jalur A.J. Greimas (1917-1992 M) sebagai suatu aliran hakiki yang memiliki perkumpulan dan majalahnya.[274] Ia berdiri seperti Marxian dan

271 Paul Beauchamp, *L'un et l'autre Testament "Analyse structurale et exegese bibliques" supplements to vetus testamentum*, 1872, hlm. 113-128.

272 *Tharîqah at-Tahlîl al-Balagî wa at-Tafsîr, hlm.* 32.

273 Dalam kertas kerja yang berjudul *Exegesse et Hermeneutique*, Swi, Paris, 1971.

274 Seperti Pusat Analisis Wacana Keagamaan di Lion Prancis, yang menerbitkan majalah setiap tiga bulan sekali dengan judul *Semiotoque et Bibel.*

Freudian atas wacana yang baru lahir di luar pakem ilmu tafsir.[275] Itulah teori semiotika atau studi tentang aturan-aturan yang memberikan petunjuk dan telah diterapkan untuk teks-teks Bibel.

Semiotika dengan pemahamannya dikembangkan oleh pakar-pakar Rusia dan secara khusus oleh Vladimir Propp (1895-1970 M).[276] Dia kemudian berpegang kepada pendekatan memperlakukan teks dari dalam dan meletakkannya di antara dua tanda kurung ( ) yang masing-masing menunjuk kepada sejarah. Semiotika tidak mengambil perhatian kecuali hubungan yang memberikan petunjuk yang ditunjukkan oleh teks. Semiotika memiliki perhatian terhadap riwayat yang dirangkum oleh Bibel dan kemudian dia berusaha menyingkap keberadaan makna dari sela-sela persendian yang berbeda dari jaringan hubungan-hubungan internal dalam teks.

Jadi, semiotika memberikan perhatiannya terhadap teks bukan dalam bentuk perubahan yang sifatnya lingusitik tapi dalam substansinya. Dia berusaha membangun ke arah yang tertuju yang independen dari bahasa natural yang digunakan untuk menyingkap susunan semantik yang samar di bawah aturan teks secara sastrawi dan modelnya[277] sehingga sempurnalah pembentukan faktor-faktor (pelaku, tema, pengirim dan penerima, unsur-unsur penyokong, dan unsur-usnsur penentang).[278]

4. Apakah Tepat Metode Kritis untuk Mengkaji Al-Qur'an?

Dengan uraian panjang itu jelas bagi kita bahwa metode-metode kritik di Barat menemukan momentumnya untuk di-

---

275 Lihat buku Greimas, *Semantique Structrrale*, Larous, Paris, 1966.

276 *Morphologi du Contre*, Paris, 1970.

277 Jean Delorme, *Les Evangiles Dans le Texts*, Etudes, Times 1980, hlm. 91-105.

278 Tampaknya usaha-usaha Arkoun untuk menerapkan kajian linguistik untuk Al-Qur`an terpengaruh dan mengadopsi cukup jauh dengan usaha-usaha para ilmuwan Kristen dalam menerapkan semiotika kepada Injil. Lihat kajiannya tentang surah al-Fatihah dalam buku *Al-Qur`ân min at-Tafsîr al-Mawruts Ilâ Takwîl al-Khithâb ad-Dini*, hlm. 111-144.

terapkan pada Bibel. Bahkan, problem-problem dan kesulitan-kesulitan dalam bentuk teks, redaksi, serta periwayatan, bahasa dan sastra di dalam Bibel itulah yang sebenarnya melahirkan dan menuntut munculnya metode-metode itu untuk mengatakan prinsipnya. Hal itu karena Bibel seperti yang kita ketahui bersama adalah "karya" sejumlah pengarang sehingga layaknya karya dan kerja manusia akan terimbas "perubahan" atau distorsi, kesamaran, dan pengelabuan yang erat dengan kondisi manusia.

Kita mesti realistis, setelah semua yang sudah dibicarakan bahwa upaya kanonisasi Bibel dan penetapan salinan yang dipegangi (*textus receptus*) bagi Bibel ditolak amat keras dan mengalami kegagalan, seperti pengakuan para pakar dan ahli Kristen sendiri. Hal itu karena Bibel yang disangkakan oleh Kristiani dengan kebohongan dan dosa sebagai wahyu Tuhan yang disucikan,[279] di dalamnya mengandung problem-problem yang sangat besar dan kesulitan yang akut.

Para pengkaji dan pemerhati Islam di kalangan orientalis Barat yang gemar dengan studi-studi keislaman membawa misi penerapan "Metode Kritik Bibel"—yang sudah sangat familiar di benak mereka sesuai pengalaman peradaban Barat—kepada bidang "Studi Al-Qur'an" yang merupakan wahyu Tuhan dengan sebenarnya yang tidak pernah ada kebatilan baik sebelum maupun sesudahnya. Padahal mereka mengetahui bahwa Al-Qur'an bukanlah "produk" (budaya) karangan manusia, tetapi ia diturunkan Allah dari langit. Ia bukan produk budaya kemanusiaan yang bisa dimasuki unsur-unsur kekurangan seperti halnya kerja manusia.

Akan tetapi, yang aneh bin ajaib adalah apa yang keluar dari pikiran anak-anak peradaban Islam yang gemar meniru Barat dan

---

279 Lihat perbedaan antara wahyu dalam Islam dan wahyu dalam Kristen di pembahasan pertama dalam buku ini.

berusaha mengkritik Al-Qur'an. Kita melihat wacana sekularisme di dunia Islam secara umum terus mengulang propagandanya untuk mengkritik Al-Qur'an dan menundukkannya kepada analisis wacana dan dekonstruksi.[280] Mereka menilai bahwa selama ini kritik Al-Qur'an adalah termasuk logika yang diharamkan di alam pemikiran kita.[281] Padahal, katanya, kritik itu adalah sesuatu yang harus dilakukan dan harus dilaksanakan agar manusia dapat menjaga soliditas pegangan metodologis dan logika sehatnya.[282] Apalagi, kata mereka, orang Eropa dapat berkembang dan maju karena berhasil menundukkan teks-teks yang disucikan kepada metode kritis-historis.[283]

Metode kritik Injil (*Biblical criticism*) tidak dapat diterima untuk diaplikasikan serta dicocokkan dengan metode-metode *ulumul* Qur`an yang diletakkan oleh ulama Islam. Karena metode *ulumul* Qur`an diciptakan untuk mengukuhkan prinsip yang menjadi sandaran epistemologis bahwa Al-Qur'an adalah *tanzil* dari Tuhan Semesta Alam. Ia dijaga dengan perhatian Allah dan umat Islam selama perjalanan berabad-abad lamanya hingga kiamat datang dari segala bentuk permainan, perubahan, dan penyelewengan.

Akhirnya, setelah memaparkan semua upaya dan percobaan peradaban Barat dalam interaksi mereka dengan teks-teks kitab sucinya, ada pertanyaan yang menjadi kegelisahan kebanyakan peneliti, padahal jawabannya hampir sudah dapat diketahui pasti. Ketika kita bandingkan posisi Al-Qur'an sebagai kitab suci yang tak ada bandingannya dalam Islam dengan posisi Bibel sebagai kitab suci Kristen, maka akan jelaslah bahwa Al-Qur'an memiliki kekhususan dan keistimewaan yang sangat tinggi. Dari sudut pandang eksternal—apabila bisa dikatakan demikian—Al-Qur'an

---

280 'Ali Harb, *Naqd an-Nash*, hlm. 107-76,62.

281 Nashr Hamid Abu Zaid, *al-Khitab wa at-Takwîl*, hlm. 257.

282 Thayyib Tizini, *an-Nash Al-Qur`âni Amâma Isykâliyyah al-Bunyah wa al-Qirâh*, hlm. 252.

283 'Abdul Hadi Abdur Rahman, *Sulthat an-Nash*, hlm. 15.

adalah satu-satunya kitab, sementara Bibel adalah perpustakaan besar yang menghimpun berbagai kitab yang banyak (ingat bentuk plural *"Biblia"* dalam bahasa Yunani).

Al-Qur'an dalam pandangan umat Islam bukanlah sebuah kitab yang diilhamkan oleh Allah kepada seorang laki-laki yang diberi otoritas untuk membuat redaksi dari dirinya sendiri. Hakikatnya Al-Qur'an adalah kalam Allah yang sesungguhnya seperti yang ditetapkan di dalam *Lauh Mahfudz* dan diturunkan kepada Muhammad saw., pada zaman tertentu dengan perantara malaikat Jibril. Adapun kekhususan suci yang keluar dari kitab ilahi ini tak hanya mencetak makna-makna teks belaka (substansi), tetapi juga mencetak huruf-hurufnya (bentuk). Kata-kata dan maknanya berasal dari Allah SWT.

Meskipun Al-Qur'an diterima oleh Nabi Muhammad saw. dari Allah pada waktu tertentu dan sesuai dengan kondisi historis tertentu juga (yang biasa disebut dengan *Asbab an-Nuzul*), maka ia adalah kitab yang disucikan dan "dipertuhankan" baik dari aspek sumbernya (Allah) maupun dari sisi redaksinya. Ungkapan singkat dari Imam al-Baidhawi (w 685 H/1286 M) salah seorang tokoh mufassir Al-Qur'an kawakan, dengan ringkas dan tepatnya menjelaskan kekhususan Al-Qur'an dalam pandangan umat Islam, "Sesungguhnya Al-Qur'an adalah dasar agama dan sumber syariat. Ia sebesar-besarnya wahyu dan semulia-mulianya kitab, karena ia dengan kemukjizatannya dan kandungannya yang padat dapat membenarkan kepada dirinya sendiri sekaligus pembenar bagi wahyu Allah yang terdahulu."[284]

Ibnu Khaldun (732-808 H/1332-1406 M) dalam *Mukaddimah*-nya yang terkenal menulis, "Al-Qur'an dengan dirinya sendiri adalah wahyu yang didakwahkan, keluar dari kebiasaan dan penuh mukjizat. Saksinya ada dalam dirinya sendiri, tidak perlu

---

284 Lihat *Anwâr at-Tanzîl Wa Asrâr at-Takwîl*, Kairo, 1925.

pembuktian yang lain untuknya sebagaimana mukjizat-mukjizat yang lain bersama wahyu. Ia adalah petunjuk yang paling jelas, sebab di dalamnya dalil menyatu sekaligus dengan *madlul*-nya (petandanya)."[285]

Jadi sejak sekarang, mungkin pemahaman kita membaik tentang pendorong yang menjadikan umat Islam menangani Al-Qur'an di semua zaman dengan kajian yang begitu luas melalui cabang-cabang ilmu Al-Qur'an. Dengan demikian, terhalanglah—setelah melihat sebab-sebab keagamaan yang disebutkan di atas—umat Islam dari sikap kaum Kristen yang sejak abad ke-17 M gemar melakukan kajian kritis terhadap Bibel. Mereka sejak abad ke-19 M secara khusus dalam kajian Bibel mengambil manfaat dari sejumlah ilmu modern yaitu sejarah, sosiologi, psikologi, dan linguistik. Ilmu-ilmu ini telah memberikan kontribusi, meski mendapat perlawanan cukup sengit dari Katolik. Sebuah kontribusi yang cukup luas di dalam kajian Bibel, seperti halnya karya tertulis lain atau yang sudah terkodifikasi di dalam jenjang-jenjang berikutnya.[286]

Satu hal yang tidak diragukan lagi adalah Islam pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 telah menyaksikan lahirnya gerakan pembaruan di dunia Islam yang didengungkan oleh trio ulama Afghani-Abduh-Ridha. Tujuannya adalah pencocokan antara substansi keagamaan dan tuntutan modernitas. Akan tetapi, gerakan pembaharuan secara umum dan gerakan salafiyah secara khusus adalah gerakan yang dibawa oleh bendera Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha dengan tujuan untuk secara konsekuen kembali kepada dua pilar dasar: Al-Qur'an dan Sunnah. Jadi, bukan kembali kepada studi kritis teks Al-Qur'an secara liar dan liberal.

---

285 (Beirut: Dar al-Kutub al-Lubanani, 1967), hlm. 165.

286 *Thariqah at-Tahlil al-Balagi wa at-Tafsir*, hlm. 27.

Ilmu-ilmu Al-Qur'an adalah ilmu-ilmu yang khas Islam dan bekerja sesuai prinsip aqidah yang menyucikan teks Al-Qur'an hingga derajat yang paling tinggi. Suatu aqidah yang tidak ada tandingannya dalam umat Kristiani di bidang kajian khusus untuk Bibel. Hal itulah yang disadari oleh Prof. A.T Welch di akhir makalahnya yang panjang tentang Al-Qur'an di dalam *Ensiklopedia Islam*. Dia menulis, "Umat Islam modern menentang—karena keyakinan yang sangat kukuh tentang ke-*qadim*-an Al-Qur'an dan kemukjizatannya—dan menolak menerima metode-metode kritik historis dan kritik sastra yang menghadirkan sekian banyak faedah dalam kajian kitab-kitab selain kitab mereka, dan telah memungkinkan umat Kristiani untuk memahami masalah ini sejauh mungkin. Pasalnya, aqidah ke-*qadim*-an Al-Qur'an dan kemukjizatannya adalah berbanding lurus dengan perkembangan doktrin Trinitas. Karena peran Almasih—bukan Bibel—dalam aqidah Kristiani adalah yang paling dekat dengan peran Al-Qur'an di dalam keyakinan Islam. Oleh sebab itu, kesulitan ilmiah dan psikologis yang dirasakan oleh umat Islam dalam menggunakan teori-teori kritik kepada Al-Qur'an hanya dapat dibandingkan dengan kesulitan serupa yang dirasakan oleh sekian banyak umat Kristiani dalam menerima kritikan seputar kehidupan Almasih (berhubungan dengan kelahiran, kebangkitan, dan sebagainya)."

Hal lain yang perlu dicermati, Muhammad Arkoun mengajukan sebuah sudut pandang yang tecermin dalam perkataannya, "Kata-kata *Bapa Conger Kalimat Allah* adalah Almasih dan tidak ada kalimat Allah yang lainnya. Kita tidak dapat menemukan Allah dan berkenalan dengan Dia kecuali melalui Almasih. Sesungguhnya umat Islam pun semuanya sepakat bahwa aqidah ini adalah syarat menempatkan Al-Qur'an di tempatnya Almasih saja."[287]

---

287 Lihat Muhammad Arkoun dalam mukadimah *Terjemah Al-Qur'an Kazmirsiki*, (Paris: Flamarion. 1970), hlm. 13.

Menurut saya, baik Welch maupun Arkoun hendak mengukuhkan bahwa Al-Qur'an dari segi kalimat Allah dalam keyakinan umat Islam adalah sama dengan Almasih yang juga dianggap sebagai kalimat Allah dalam keyakinan Kristen. Keduanya membandingkan antara tidak diterimanya metode kritis untuk kajian Al-Qur'an dengan tidak diterimanya metode itu untuk kajian seputar kehidupan Almasih bagi orang Kristen. Amat disayangkan, keduanya tidak menyadari bahwa problem mendasar yang menghadang orang Kristen sampai sekarang adalah tidak adanya validitas Bibel itu sendiri—yang mengungkapkan ketuhanan Almasih. Secara logis, jika Bibel sudah kehilangan kepercayaan terkait asal-usul dan keotentikannya, bagaimana mungkin mereka dapat membentuk keyakinan keagamaan yang paling vital berupa keyakinan tentang posisi ketuhanan Almasih?!

Jadi, tidak perlu heran jika dalam perjalanan sejarahnya terjadi perbedaan antara kajian kritik teks keagamaan dalam Bibel yang sudah kami terangkan singkat sejarahnya, dengan alur kajian kritis Al-Qur'an dan Hadits Nabawi. Lagi pula, posisi Al-Qur'an bagi umat Islam semuanya dan posisi istimewa yang diduduki oleh Al-Qur'an—ia adalah kitab yang mengatur dan memberikan batasan tentang kehidupan muslim secara kerohanian dan keduniawian, juga pola hubungan dengan nonmuslim di negara Islam—kembali dalam pandangan muslim pada kebenaran nilainya baik secara substansi, bentuk, keutamaan, maupun sumbernya yang Ilahi. Al-Qur'an tetaplah wahyu yang diterima Muhammad saw. dan ditransmisikan kepada orang yang semasanya hingga akhir zaman.

C. Aplikasi Hermeneutika dalam Studi Al-Qur`an

1. Orientalis dan Penerapan Hermeneutika dalam Studi Al-Qur'an

Kaum agamawan dan teolog Yahudi-Krsten telah serius mengkaji Bibel secara kritis. Ketika mereka mengkajinya, mereka meyakini bahwa Bibel yang mereka pegangi (*textus receptus*) di dalamnya mengandung kesalahan-kesalahan besar. Jadi, mengkaji Bibel—menurut mereka—secara kritis dapat melahirkan metode-metode kritis yang pada era selanjutnya disebut dengan *Biblical Criticism.*

Dalam perkembangan selanjutnya, para orientalis yang kebanyakan berasal dari kelompok pendeta yang tidak benar-benar berhasil lepas dari pengaruh kajian-kajian *Biblical Criticism,* menjadikan *Biblical Criticism* sebagai *framework* dalam studi Al-Qur'an. Inilah penyebab yang menjadikan sebagian pemikir gadungan Islam terbujuk dan berusaha melakukan kajian *Biblical Criticism* tentang Al-Qur'an dengan menggunakan metode kritik yang sudah dikenal akrab di dunia mereka.

Orientalis dan Aplikasi Metode Kritik Bibel di Bidang Studi Al-Qur'an

Para ilmuwan dan pemikir Barat telah memasukkan dan menerapkan metode ini di dalam kajian-kajiannya terhadap Al-Qur'an sejak abad ke-19 M. Di antara mereka adalah Abraham Geiger (1810-1874 M), Gustav Weil (1808-1889 M), William Muir (1819-1905 M), Theodor Nöldeke (1836-1930 M), Friedrich Schwally (w 1919 M), Edward Sell (1839-1932 M), Hartwig Hirschfeld (1854-1934 M), David Margoliouth (1858-1840 M), W.St. Clair-Tisdall (1859-1928 M), Louis Cheikho (1859-1927 M), Julius Wellhausen (1844-1918 M), Charles C. Torrey (1863-1856 M), Paul Casanova (1861-1926 M), Leone Caentani (1869-1935 M), Joseph Horovitz (1874-1931 M), Richard Bell (1876-1953 M), Alphonse Mingana

(1881-1937 M), Israel Schapiro (1882-1957 M), Sigmund Fraenkel (1885-1925 M), Tor Andrae (1885-1947 M), Arthur Jeffery (1893-1959 M), Regis Blachere (1900-1973 M), Montgomery Watt (1909-2006 M), Kenneth Cragg (1913-..), dan John Wansbrough (1928-2002 M). Sebagian mereka juga masih ada yang masih hidup sampai kini, seperti Andrew Rippin, Cristoph Luxenberg, Danial A. Madigan, dan Harald Motzki.

Abraham Geiger[288] terhitung orang pertama yang menggunakan metode kritik Bibel untuk mengkaji Al-Qur'an. Dia adalah pendeta Yahudi dan pendiri gerakan Yahudi Liberal di Jerman. Pada tahun 1833 M dia menerbitkan bukunya yang berjudul *Apa yang Dipinjam Muhammad dari Yahudi?* (*Was Hat Mohammed aus Dem Judenthume Aufgenomme).* Dia meneliti di dalamnya tentang Al-Qur'an yang berangkat dari premis-premis Yahudi dan pendapat bahwa Al-Qur'an mengambil materi syariatnya dari prinsip-prinsip agama Yahudi.

Gustav Weil[289] juga dianggap dari sekian pemuka orang yang menerapkan metode ini dalam studi Al-Qur'an. Dia menulis pada tahun 1844 M dengan menggunakan metode kritik sejarah, sebuah penelitian dengan judul *Mukadimah Al-Qur'an: Kritik Sejarah* (*Historische-Kritische Einletung in der Koran).* Al-Qur'an dalam pandangannya harus dikaji sesuai turunnya sehingga dia mengajukan tiga standar untuk membentuk kronologi turunnya Al-Qur'an sebagai berikut.

- *Pertama,* kembali kepada kejadian-kejadian sejarah yang diambil dari sumber-sumber lain.
- *Kedua,* meneliti karakter wahyu itu dan menganggapnya sebagai langkah perkembangan peristiwa yang terjadi dan peran Muhammad saw. di dalamnya.

---

288 Lihat biografinya dalam 'Abdur Rahman Badawi, *Mausû'ah al-Musytasyriqîn* (Beirut: Dar al-'Ilmi Li al-Malâyin, cet 3, 1993 M) hlm.222-223.

289 Lihat *Mausû'ah al-Musytasyriqîn,* hlm. 390-391.

- *Ketiga,* fenomena-fenomena eksternal wahyu.

Tidak ketinggalan kita masukkan juga inovasi Weil dalam pembagian surah-surah Al-Qur'an kepada empat periode.

- *Pertama,* periode Makkiyah Awal, yang ditengahi oleh titik perubahan kepada jenjang selanjutnya yang ditandai hijrah para sahabat ke Habasyah (sekitar tahun 615 M).
- *Kedua,* periode Makkiyah kedua, atau pertengahan, yang ditengahi oleh titik perubahan ke jenjang selanjutnya yang tecermin pada kembalinya Nabi saw. dari Thaif (tahun 620 M).
- *Ketiga,* periode Makkiyah ketiga, atau terakhir, yang ditengahi oleh titik perubahan kepada jenjang selanjutnya yang tecermin dalam hijrahnya Rasulullah saw. ke Madinah (September tahun 622 M).
- *Keempat,* yaitu periode Madaniyyah setelah hijrah ke Madinah hingga beliau saw. wafat.[290]

Penelitian mendalam tentang kritik terhadap asal-usul Al-Qur'an dan sumber-sumbernya dimulai oleh Theodore Noldeke[291], orientalis Jerman terkemuka. Dia menulis dengan bahasa Latin sebuah buku tentang sejarah Al-Qur'an untuk meraih gelar doktor pada saat berusia 20 tahun. Penelitiannya itu telah diterjemahkan ke dalam bahasa Jerman dengan judul *Geschichte des Qorans* dan dicetak pada tahun 1860 M.[292] Buku tersebut dalam pandangan

290 Lihat kembali usaha 'Abdur Rahman Badawi dalam menyingkap kepalsuan orientalis ini bahwa inovasinya itu sudah lebih dulu ditelurkan oleh ulama Islam sendiri yaitu Abul Qasim bin Habib an-Naisaburi dalam kitabnya *At-Tanbîh Ilâ Afdhali Ulum Al-Qur'an* sebagaimana Badawi juga menjelaskan usaha-usaha para orientalis yang berusaha menyusun Al-Qur'an secara kronologis yang semuanya adalah kembali dengan kesia-siaan. Lihat ad-*Difâ' 'an Al-Qur'an Dhidda Muntaqidihi* (Ad-Dâr al-Alamiyyah Lil Akutub Wa an-Nasyr, trj. Kamal Jadullah), hlm. 127-128.

291 *Mausû'ah al-Musytasyriqîn,* hlm. 595-598.

292 Yang mana dengan itu dia mendapat gelar doktor pertama pada tahun 1856 M. Itulah tema yang menjadi kajian serius dan mendalam setelah dua tahun, pada tahun 1858 M ketika Akademia Paris mengumumkan nobel penelitian dalam tema itu. Noldeke maju dengan judul itu dan dia berbagi penghargaan dengan Alloys Sprenger dan Michele Amari meraih kemenangan masing-masing dari ketiganya mendapat 1333,3 Frank Prancis. Selang dua tahun Noldeke menerbitkan terjemahan bahasa Jerman, dengan judul *Geschichte des Qorans,* di cetakan itu dia memperluas

Dr. Arthur Jeffry adalah karya ilmiah pertama yang memberikan dasar-dasar ilmiah yang hakiki untuk mengkaji kitab suci Islam (Al-Qur'an).[293] Ungkapan "dasar-dasar ilmiah yang hakiki" oleh Jeffry maksudnya tidak lain adalah penelitian menggunakan "Metode Kritik Bibel".

Karena sedemikian pentingnya buku Noldeke di kalangan orientalis, buku itu dicetak ulang pada tahun 1898 M. Dalam edisi kedua yang ditangani oleh Schwally karena mendapat perintah langsung Noldeke itu, F. Schwally membagi buku itu menjadi dua bagian dan mentahqiqnya. Pertama dicetak pada tahun 1909 M tentang dasar-dasar yang dapat digali dari Al-Qur'an (*Über den Ursprung des Qorans)* dan kemudian pada tahun 1919 M tentang penulisan Al-Qur'an (*Die Samlung des Qorans).* Di tengah proses percetakan itu Schwally meninggal dunia pada 5 Februari 1919 M, padahal dia sedang menyiapkan pembukaan untuk bagian ketiga dari kitab Noldeke tentang sejarah teks Al-Qur'an, *Die Geschichte des Koran-texts*.[294]

Pendeta Edward Sell[295] (w 1832 M)—salah satu misionaris terbesar di Madras India—terinspirasi dari karya Noldeke tentang sejarah Al-Qur'an untuk kemudian menyeru dengan lantang

---

pembahasannya sebagai hasil kerja sama penelitian bersama muridnya Schwally. Lihat Abdur Rahman Badawi, *Muasû'ah al-Mustasyriqîn,* (Beirut: Dar Ilm Li Almalayîn, cet. Ketiga, 1993) hlm. 595.

293 Arthur Jeffry mengomentari kitab itu dengan ungkapan, "*Geschichte des Qorans provided for the first time a really scientific basis for study of the Scripture of Islam*", lihat kitabnya *Al-Qur'an Mutarjaman M'a Naqd I'âdah Tartîb as-Suwar* (terbit tahun 1938 M), hlm. 618. Jadi, tidak mengherankan sebab semua penelitian yang dilakukan oleh tokoh-tokoh semisal Hirschfeld, Horovitz, Schwally, dan Greem, semuanya berutang budi kepada penelitian Noldeke yang sudah mendapat hadiah besar.

294 Richard Bell dan Montgomery Watt, al-*Madkhal Ila Al-Qur'an* (Universitas Edinburgh, 1970), hlm. 175-176.

295 Belajar di London dan berhasil meraih gelar doktor teologi di universitas Edinburgh dan mengepalai sekolah Islam di India antara tahun 1880-1905 M. Dia memimpin sidang kajian-kajian Arab dan Persi serta Hindustan. Termasuk salah satu anggota Royal Asiatic Society. Di antara karyanya: al-*Islam* (Midras, 1880), *Beberapa Penelitian tentang Islam* (Midras, 1901), *Perkembangan Historis untuk Al-Qur'an* (Midras, 1989), dan *Islam di Afrika* (Al-Alam al-Islami, 1912). Lihat *Mu'jam Asmâ' al-Musytasyriqîn,* Dr. Yahya Murad (Beirut: Dar Kutub Ilmiyah, cet. 1, 2004 M), hlm. 445-446.

"keharusan memasukkan penelitian historisitas untuk kajian Al-Qur'an". Pasalnya, penelitian kritis historis untuk Al-Qur'an dalam pandangannya adalah sangat membutuhkan metode kritik Bibel. Untuk merealisasikan propagandanya itu, sang pendeta menggunakan jalan metode kritik *higher criticism*[296] dalam bukunya berjudul *Sejarah Pengembangan Al-Qur'an* yang terbit tahun 1909 M di Madras India.[297] Langkahnya kemudian diikuti pendeta Alphonse Mingana (w 1937 M),[298] dia berkata, "Sudah waktunya untuk proses kritik teks Al-Qur'an seperti yang dulu pernah kita lakukan terhadap Perjanjian Lama (Ibrani-Aramic) dan Perjanjian Baru (Yunani)."[299]

Orientalis lain yang mengaplikasikan metode kritik historis dalam studi Al-Qur'an adalah Arthur Jeffry,[300] asal Australia dan penganut Kristen methodis. Ia telah menghabiskan semua hidupnya untuk mempelajari Al-Qur'an. Ia menilai setiap agama memiliki sebuah kitab yang disucikan. Kenyataan itu menghadapkan ilmu kepada problem sejarah teks kitab tersebut dan tidak ada sedikitpun pengecualian dalam hal ini di antara agama-agama besar, seperti dia katakan di dalam karyanya *Al-Qur'an Ka Kitâb al-Muqaddas* atau *The Qur`an as Scripture* (New York: Russel F. Moore Company Incorp, 1952)[301], "Sama saja di hadapan kita—baik itu

296 Lihat Ahmad Izzud Din Khalafullah, *Al-Qur`an Yatahadda* (Beirut: Dar Shadir, cet. 2, 2001) hlm. 94-95.

297 Lihat Kanon Sell, *Dirâsât Fî al-Islâm* (Delhi, B. R Voilishing Coorfur, 1928), hlm. 253-256.

298 Lihat biografinya dalam *Mausû`ah al-Musytasyriqîn, hlm.* 568.

299 Lihat Alphonse Mingana, *Syiriac Influence on the Style of the Kur'an*, 11:1927.

300 Warga negara Australia, dia pernah diangkat sebagai guru besar di Universitas Amerika di Kairo kemudian di Universitas Kolombia. Jeffry terkenal dengan tahqiqnya terhadap kitab *al-Mashahif* karya Abu Dawud Sulaiman bin Asy`ats as-Sijistani yang wafat tahun 316 H (Ar-Rahmaniyyah di Mesir: 1936) dan kajiannya disertakan lampiran dengan judul "*Mawâdd Tarikh Nash Al-Qur`an*". Dia mempunyai penelitian tentang teks-teks Al-Qur`an dan ragam bacaannya dengan kajian yang cukup lengkap, yang paling terkenal adalah *Al-Qur`an* (Al-Alam al-Islami, 1924), *Ash-Shahîfah al-Amrikiyyah li al-Lughât wa al-Adâb as-Sâmiyyah* (1924), asy-*Syarqu al-Hadits* (1932), *Dzikrâ Goldziher* (1948), *Nushûsh Min Al-Qur`an* (Al-Alam al-Islami, 1935), kajian tentang ringkasan *Syawadz al-Qirâ`at* karya Ibnu Khalaweih (Ad-Dirâsât al-Islamiyyah, 1938), dan *Abu 'Ubaid wa Al-Qur`an* (Al-Alam al-Islami, 1938) lihat *Mu`jam Asmâ` al-Mustasyriqîn*, hlm. 272.

301 Diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Nabil Fayyad, dicetak Exact Jothes - Lebanon tahun 1996 dalam proyek berjenjang tentang perbandingan agama, hlm. 149- 150.

berupa teks suci dalam agama Mesir kuno maupun teks Al-Qur'an yang datang dari agama-agama sejarah besar yang paling baru—, tetap saja di hadapan kita terbentang permasalahan sejarah teks."

Dia menduga bahwa tidak ada yang memiliki tek-teks yang bertulis tangan dalam agama sejarah manapun perihal kitab-kitabnya yang disucikan yang asli. Apa yang kita miliki sekarang ini tak lain dokumen yang berbeda-beda dan berasal dari berbagai kelompok yang dipastikan terimbas perubahan-perubahan ketika proses penyalinan naskah berlangsung. Perubahan itu bukan berarti niat jelek tapi kadang berangkat dari niat yang baik sekali, namun tetap saja disebut sebagai distorsi (*tahrîf*).

Arthur Jeffry melanjutkan, "Ketika kita sudah sampai kepada Al-Qur'an, maka kita akan temukan bahwa manuskrip kuno selalu tidak bertitik dan tidak memiliki tanda-tanda bacaan. Dia sangat berbeda sekali dengan bentuk tulisan kufi dari bentuknya yang digunakan di dalam salinan kita yang baru sekarang ini. Pembaharuan ini (modernisasi) adalah untuk tulisan dan mengeja serta membekali teks dengan tulisan dan tanda-tanda baca merupakan dua bentuk yang bagus, tetapi secara substansial tetap ia merupakan distorsi teks. Hal itulah yang sejatinya menjadi permasalahan kita. Kita sedang berhadapan dengan teks yang menjadi rujukan dan yang ada di setiap salinan pada umumnya adalah yang digunakan dalam masyarakat tapi salinan itu tidak sesuai dengan aslinya Al-Qur'an yang kuno. Akan tetapi, ia hanya teks yang dianggap sebagai hasil proses perubahan yang beragam dan hal itu bersamaan dari generasi ke generasi pada waktu penukilan melalui komunitas (umat)."[302]

Disebabkan tak diterapkannya kritik teks kepada Al-Qur'an sebagaimana bagi Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, maka para mufassir Islam—menurut dugaan Dr. Jeffry—tidak berhasil me-

---

302 *Ibid.*, hlm. 150.

lakukan tafsir ilmiah yang kritis hingga kini. Dia berkata sambil menyombongkan diri, "Tidak samar lagi bagi orang yang banyak menelaah bahwa para ahli Kristen dan Yahudi telah bersungguh-sungguh dalam memverifikasi sejarah Bibel dan berhasil dengan cemerlang yang memberikan pengaruh besar dalam menafsirkan dan menakwilkannya. Sedangkan Al-Qur'an, maka kita tidak akan menemukan sedikitpun penelitian seperti itu."[303] Ia mengusulkan bahwa untuk mencapai tujuan "mulia" tersebut, hendaknya memanfaatkan metode-metode penelitian kritik modern untuk menafsirkan Al-Qur'an.[304]

Jeffry juga memiliki proyek yang ambisius dengan menggunakan metode kritik kontemporer, atau tepatnya "Metode Kritik Bibel", dalam rangka merealisasi tujuan Edisi Kritis Teks Al-Qur'an (*a critical edition of the Qur`an*). Ia telah menganalisis teks Al-Qur'an sejak zaman Rasulullah saw. hingga zaman penetapan ragam bacaan (*qirâ`at)* dan mengkaji beragam mushaf. Dia menyimpulkan, "Sebagaimana manuskrip kuno Bibel memiliki perbedaan-perbedaan yang jelas dari satu teks ke teks yang lain, maka di sana juga ada mushaf-mushaf penyaing/alternatif (*rival codices*) untuk *Mushaf al-Imam* (mushaf induk) dengan *rasm* Utsmani."

Orientalis jahat ini menganalisis, "Mushaf memiliki banyak kesamaan dengan naskah Perjanjian Baru bila teks-teks itu membawa nama *Alexandrian Codex, Western Codex,* dan *Bizantine Codex*. Semuanya adalah teks-teks editan untuk teks yang berbeda sedikit dari yang lain dan melebihi sekumpulan teks tertentu dari bacaan-bacaan yang beragam dan telah berkembang serta digunakan di pusat-pusat penting kehidupan gereja. Kota-kota seperti Kufah, Bashrah, Damaskus, dan Hims sudah mulai berkembang menjadi pusat-pusat penting untuk komunitas Islam. Jadi, sudah

303 Kata Pembukaan Dr. Arthur Jeffry untuk kitab *al-Mashahif* karya Ibnu Abi Dawud (Math-ba`ah ar-Rahmaniyyah di Mesir, 1936), hlm. 3.

304 Arthur Jeffry, *Progress in the Study of the Qur`an Text*, (1935), hlm. 4.

sewajarnya tempat-tempat itu menjadi kota favorit di samping juga Mekah dan Madinah secara keseluruhan, atau menjadi bahan wahyunya yang khusus.

Editan-editan seperti ini pada waktu ia menghimpun secara umum bahan yang baru, maka tentu akan terjadi perbedaan antara satu teks dan teks yang lain dalam kandungannya terhadap materi tertentu atau sangat jauh dalam hal yang sudah dipilihnya dari berbagai ragam *qira'at* yang berbeda dan banyak. Kondisi inilah yang mengontrol mushaf-mushaf Islam seperti sekarang ini."[305]

Nama Jeffry juga berhubungan erat dalam proyek obsesif untuk mengedit teks Al-Qur'an dengan metode kritis-historis bersama dua nama orientalis terkemuka lainnya, yaitu Gotthelf Bergstrasser[306] (1886-1933) dan muridnya Otto Pretzl[307] (1893-1941). Keduanya dikenal publik akademisi orientalis dengan kajian ragam bacaan Al-Qur'an (*qirâ`ât).* Orientalis yang pertama serius menggarap proyek besar untuk membuat "alat kritik" (*Apparatus Criticus*) untuk teks Al-Qur'an setelah terbit cetakan Mesir yang resmi dikeluarkan oleh pemerintahan Mesir pada tahun 1924. Bergstrasser berusaha di Akademi Bavaria untuk mendirikan markas yang bertujuan melaksanakan pekerjaan ini dan mengajukan sebuah alat kritik untuk teks Al-Qur'an.[308] Untuk melancarkan proyek ini, dia meminta Otto Pretzl, muridnya, menjadi deputi di markas itu. Namun kematian Bergstrasser yang misterius dan mendadak telah menghalanginya untuk melanjutkan proyek tersebut.

Kematian Bergstrasser juga menghalangi pekerjaan pokok lainnya dalam bidang ragam bacaan Al-Qur'an (*qirâ`ât),* yaitu menulis bagian ketiga dari buku *Sejarah Al-Qur'an* yang volume

305 Arthur Jeffry, *Al-Qur`ân Ka Kitâb al-Muqaddas,* hlm. 157.

306 Lihat biografinya dalam *Mausu`ah al-Mustasyriqin,* hlm. 85-87.

307 Lihat biografinya dalam *Mausu`ah al-Mustasyriqin,* hlm. 82-83.

308 Diterbitkan bersama ceramah Dewan Akademi Bavaria di Munich, bagian Filologi Sejarah tahun 1930, lampiran No.7.

pertama dan keduanya sudah diterbitkan oleh Theodor Noldeke dan Schwally. Dia hanya mengeluarkan satu kumpulan pada tahun 1926, namun Bergstrasser meninggal sebelum terbit kumpulan yang kedua, sehingga O. Pretz-lah yang menerbitkannya.

Bergstrasser adalah tokoh yang paling kompeten dalam masalah bagian ini dari sejarah Al-Qur'an, yaitu bagian ragam Al-Qur'an *(qirâ`ât)* dengan kesiapannya yang memiliki pengetahuan luas tentang kitab-kitab berbahasa Arab yang dikarang mengenai ragam bacaan Al-Qur'an *(qirâ`ât).* Ia juga menghimpun mikrofilm cukup banyak dari Perpustakaan Nasional di Istanbul dan Kairo. Di antara karya dan produk ilmiahnya yang paling berharga adalah al-*Qirâ`ât asy-Syâzdah fi Kitâb al-Muhtasib* karya Ibnu Jinni (w 392 H)[309], dan mengedit kitab *Al-Qirâ`ât asy-Syazdah Fi Al-Qur'an* karya Ibnu Khalawaih (w 370 H), serta kitab *Thabaqât al-Qurrâ`* karya Ibnu al-Jazari (751-833 H). Dalam proyek ini ikut bergabung Dr. Otto Pretzl dan dia kemudian pergi ke Istambul pada 1928 M untuk mentahqiq dua kitab penting dalam ilmu Al-Qur'an berupa karangan Abu 'Amr Utsman bin Sa`ad ad-Dani (371-444 H). Kedua kitab itu adalah *at-Taisîr Fi al-Qirâ`ât as-Sab`* dan *al-Muqni` Fi Rasm Mashahif al-Amshâr Ma`a Kitab an-Naqth.* Keduanya ia terbitkan bersama dalam *Bibliotheca Islamica.*

Setelah kematian Bergstrasser tahun 1933 karena kecelakaan panjat tebing—olahraga yang menjadi hobinya—Akademia Sains Bavaria memberikan tugas kepada Otto Pretzl untuk meneruskan proyek gurunya. Pada tahun yang sama ia ditunjuk untuk mengisi jabatan yang kosong karena kematian gurunya. Pada musim panas 1935 dia resmi menjadi pengganti Bergstrasser di kursi guru besar Universitas Munich. Pada tahun 1937 dia ditugasi membantu militer tapi dia terbunuh saat melaksanakan wajib militernya dalam kejadian pesawat yang jatuh di luar Sebastopol, itu terjadi pada

309 Ceramah Dewan Akademi Sains Bavaria di Munich bagian Filologi Sejarah tahun 1933 kumpulan No. 2.

28 Oktober 1941[310]. Semua arsip *qira'at* yang bertahun-tahun dikumpulkan di Munich hancur akibat terkena bom dan api, hal yang menjadikan Arthur Jeffry sangat menyesali. Bukan karena kamatian kedua temannya, tetapi karena hilangnya semua arsip gambar (mikrofilm) dan data tentang semua manuskrip Al-Qur'an yang pertama serta semua bahan penting yang berhubungan dengannya.

Kematian Bergstrassser bagi Jeffry adalah sebuah kerugian yang besar untuk kajian keislaman secara umum dan kajian Al-Qur'an secara khusus yang tak bisa tergantikan.[311] Kesedihannya semakin sempurna setelah dia menyaksikan kematian Pretzl pada saat Perang Dunia II serta kerusakan sekitar 40 ribu salinan dan manuskrip yang mereka kumpulkan dengan usaha yang melelahkan bertahun-tahun. Dia menulis, "Jadi harus dimulai kewajiban yang begitu penting ini dari awal kembali, dan karena itu sangat diragukan kembali jika generasi kita mulai berjalan untuk menyempurnakan edisi kritis untuk teks Al-Qur'an."[312]

Di paruh kedua abad ke-20 metode kritik Bibel semakin bertambah, apa yang dahulu dilakukan para orientalis di dalam kajian Al-Qur'an sekarang semakin menjadi serius. Pada tahun 1977 terbit buku *ad-Dirasât Al-Qur'âniyyah; Mashâdir wa Manâhij Fi Takwîl al-Kitab al-Muqaddas* yang ditulis John Wansbrough (1928-2002). Di buku itu ia menerapkan kritik sastra dan kritik bentuk untuk studi Al-Qur'an. Beberapa kesimpulan dari kajiannya tersebut adalah sebagai berikut.

1. Dia berpendapat bahwa struktur Al-Qur'an yang sekarang adalah hasil perkembangan tradisi periwayatan yang kuat mengakar dan telah menganggap tradisi sebagai satuan-satuan yang independen dari wacana kenabian yang diriwayat-

310 Abdur Rahman Badawi, *Ibid.*, hlm. 82.

311 Lihat *Progress*, hlm. 14.

312 Arthur Jeffry, al-*Qur'ab Ka Kitâb al-Muqaddas*, hlm. 168.

kan secara oral selama berabad-abad lamanya, dan pada akhirnya menjadi teks undang-undang yang jadi rujukan.

2. Kanonisasi teks Al-Qur'an tidak dikenal pada masa kenabian hingga akhir abad kedua hijriyah.
3. Semua hadits yang tegas terkait pengumpulan Al-Qur'an di masa Nabi ditolak dan tidak dapat dipercaya secara historis. Akan tetapi, di belakang semua itu ada tujuan-tujuan tersembunyi yang dibuat oleh para ahli fiqih untuk menjelaskan ajaran-ajaran syariat yang tidak ditemukan di dalam teks-teks Al-Qur'an atau di sana ada keserupaan dengan eksperimen periwayatan teks-teks Pantekosta yang asli dengan jalan verbalis atau perundangan Taurat berbahasa Ibrani.[313]

Menurut John Wansbrough, sesungguhnya metode kritik historis telah memberikan keberanian untuk menghasilkan sebuah teks resmi Al-Qur'an yang dijadikan pegangan teologis oleh umat Islam sebagai sebuah "mitos dan fabrikasi yang datang belakangan". Dia yakin bahwa Al-Qur'an yang sekarang adalah Al-Qur'an yang baru ditetapkan setelah tahun 800 Masehi. Hal itu karena riwayat-riwayat yang berhubungan dengan mushaf Utsmani adalah dari fabrikasi sekelompok orang Islam dalam usaha mereka menjelaskan dasar-dasar dan sumber-sumber mereka di Hijaz.[314]

Metode Wansbrough untuk mengkritik Al-Qur'an ini kemudian diteruskan oleh para ilmuwan Barat yang lain, seperti metode kritik ṣastra dalam bidang tafsir, sejarah, dan hadits oleh Andrew Rippin[315] dan Gerard Hawting (...-1944 M)[316], Michael

---

313 Pendapat-pendapat Wansbrugh sungguh sangat mirip dengan pendapat-pendapat Arkoun seperti yang akan kita temukan pada saatnya nanti.

314 John Wansbrough, *Qur'anic Studies*, hlm. 306-307.

315 Dia penulis buku *The Qurán and its Interpretative Tradition* (Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2001).

316 Dia menulis buku tentang sejarah Islam *Introduction on the First Dynasty of Islam; the Umayyah Caliphate* (London: Routledge, 1986) .

agamawan Yahudi dan Kristen. Dia mengatakan bahwa sudah menjadi maklum bahwa kritik filologi historis untuk teks-teks yang disucikan dahulu berhasil diterapkan untuk Taurat dan Injil tanpa menghasilkan efek-efek yang negatif berkaitan dengan pemahaman seputar wahyu. Teramat disayangkan, kata dia, bahwa kritik itu masih selalu ditentang oleh mayoritas pemikir muslim. Jadi, hasil kerja mazhab filologi Jerman masih terus diabaikan dan tidak dimanfaatkan oleh para peneliti Islam. Sampai sekarang mereka tidak berani merekonstruksi penelitian-penelitian itu. Hal ini terjadi, meskipun ia tidak membawa pengaruh apa pun kecuali berupa penguatan kaidah-kaidah ilmiah untuk sejarah mushaf dan teologi wahyu.[322]

Arkoun menengarai beberapa alasan mengapa selama ini para ulama Islam menolak penerapan metode kritik filologis-historis untuk Al-Qur'an, di antaranya alasan politis dan psikologis. Dia menulis, "Dari sisi politis, Anda melihat bahwa Al-Qur'an memerankan—berkaitan dengan negara-negara yang baru merdeka—peran penting dalam aturan yang ditetapkan dan syariat yang sangat penting sekali berkaitan dengan negara-negara itu, khususnya pada saat mekanisme demokrasi terbilang hilang atau bahkan hilang sama sekali di sana. Sementara dari sisi psikologis maka kita menemukan bahwa pemahaman Islam telah mengkristal dan menyerap—sejak kegagalan mazhab Muktazilah mempertahankan ideologi kemakhlukan Al-Qur'an—sebuah doktrin bahwa semua halaman yang ada antara dua sampul mushaf mengandung firman Allah yang sesungguhnya. Mereka (ulama Islam) selalu mencocokkan jenis Al-Qur'an yang tertulis (dalam mushaf) dan wacana Al-Qur'an verbalis (yang dibaca). Konsep Al-Qur'an seperti ini sajalah yang sesungguhnya merupakan jelmaan langsung dari *Ummul Kitab* (Induk Semua Kitab)."[323]

---

322 Muhammad Arkoun, al-*Fikr al-Islami Naqd wa Ijtihad* (Beirut: Dar as-Saqi, 1992), hlm. 86 atau *Rethinking Islam: Common Questions Uncommon Answers*, trans. Robert D. Lee (Colorado: Westview Press Inc., 1994), hlm. 35.

323 Muhammad Arkoun, *Ibid.*, hlm. 35.

Jadi, tidak mengherankan jika terjadi penolakan keras terhadap penerapan metode kritis-historis seperti yang dipraktikkan untuk Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru di Eropa tak kurang selama 300 tahun.[324] Karena kajian-kajian Al-Qur'an dalam penilaian Arkoun "telah mengalami kemunduran yang sangat besar jika dibandingkan kajian-kajian Taurat dan Injil yang seharusnya kita bandingkan secara terus-menerus". Ini mencerminkan kesenjangan historis yang sangat jauh antara komunitas Islam dan komunitas Eropa dan Kristen-Barat.[325]

Ide-ide Arkoun sendiri mirip hasil penelitian yang dilakukan John Wansbrough yang baru saja disebutkan. Pasalnya, kontribusi ilmiah Wansbrough mendapat tempat dalam paradigma studi Al-Qur'an yang diusulkan Arkoun. Hal ini disebabkan Wansbrough memprioritaskan metode kritik sastra, seperti halnya pembacaan historis-antropologi, yang menjurus kepada pertanyaan-pertanyaan yang terlupakan atau diabaikan (penanganannya) untuk keilmuan dan spesialis lain, dan secara khusus, kepada derajat pemikiran yang sama sekali belum pernah dicapai oleh bentuk akademis manapun.[326]

Mushaf Utsmani dalam pandangan Arkoun tidak lebih hanya produk kultural dari komunitas Islam yang sudah dimasukkan ke wilayah yang tak terpikirkan (*unthinkable*), karena banyaknya proses-proses pemaksaan dari kekuasaan yang hegemonis. Untuk

---

324 Muhammad Arkoun mengangkat topi dan mengakui hasil kajian-kajian orientalis dan temuan-temuannya. Keadilan dan kejujuran, menurutnya, mengharuskan hal itu atas kita. Dia juga menyambut ramah nama-nama pemuka orientalis seperti Julius Welheusen, Hubert Grimme, Theodor Noldeke, Friedrich Schwally, Von G. Bergstrasser, Otto Pretzl, Ignaz Goldziher, Tor Andrae, A. Guillaume, Arthur Jeffery, M. Bravmann, dll sebagaimana dia juga mengapresiasi murid-murid mereka seperti Regis Blachere, Harris Birkeland, R. Bell, W.M. Watt, John Burton, John Wansbrough, A.T. Welch, U. Rubin. Lihat, *Al-Qur'ân Wa al-Mumârasât an-Naqdiyyah al-Mu'ashirah*, dalam bagian buku "*Al-Fikr al-Ushuli wa Istihalat at-Ta'shil*" (Beirut: Dar as-Saqi, cet. kedua 2002), hlm. 32.

325 Muhammad Arkoun, artikel berjudul "*Al-Qur'ân Wa al-Mumârasât an-Naqdiyyah al-Muashirah*", dalam buku *Al-Fikr al-Ushuli wa Istahâlat at-Tashîl*, terj. Hisyam Shalih (Beirut: Dar as-Saqi, cet. 2 2002), hlm. 22-23.

326 *Ibid., hlm.* 77.

tujuan memindahkan hal yang tak terpikirkan kepada yang terpikirkan (*thinkable*), Arkoun mengusulkan proyek pengembangan pemikiran bebas (*free thinking*) karena ia adalah bentuk reaksi yang tepat untuk memenuhi dua kebutuhan besar.

1) Kebutuhan umat muslim untuk memikirkan masalah-masalah yang tidak terpikirkan yang telah dibangun oleh ulama-ulama Islam ortodoks (?!).
2) Kebutuhan pemikiran modern untuk membuka cakrawala baru dari berbagai pendekatan yang sistemik dan lintas kultural terhadap persoalan-persoalan mendasar.[327]

Arkoun menggunakan metode "dekonstruksi" untuk menghasilkan pemikiran bebas itu, karena dekonstruksi adalah titik tolak suatu ijtihad. Dekonstruksi akan memperkaya sejarah pemikiran dan mendorong geliat pemikiran Islam modern agar masalah-masalah yang selama ini dicegah dan dilarang muncul atau yang selalu mengklaim benar, bisa menjadi problematis dan karena itu bisa didekonstruksi dari awal sehingga permasalahan tersebut terbuka untuk dikaji ulang oleh semua pihak.[328] Dekonstruksi Arkoun dibangun atas dasar historisitas yang dipraktikkan oleh para ilmuwan hermeneutika di Barat, seperti Giambattista Vico (1668-1744), Johan Gottfried Herder (1744-1803), Wilhelm Deithey (1833-1911), Martin Heidegger (1889-1976), Jean Paul Sartre (1905-1980), Robert Arron, Poul Ricoeur (1913-2005) dan sebagainya.

Meski pendekatan historisitas berasal dari alam pemikiran Barat, tetapi ia—dalam padangan Arkoun—bukan monopoli kultur tertentu, dan bisa diaplikasikan dalam semua sejarah umat manusia. Jadi menurutnya, tidak ada penafsiran lain dalam memahami wahyu kecuali dengan mengaitkannya dengan kondisi-kondisi

327 Lihat Muhammad Arkoun, *"Rethinking Islam Today" in Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*. Ed. Azim Nanji (Berlin: Mouton de Gruyter, 1997) p. 237.

328 Issa J. Boulathah, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (New York: State University of New York Press) terj. Bahasa Indonesia hlm. 82-116.

historisnya.[329] Arkoun sadar bahwa pendekatan historisisme akan menentang semua bentuk sakralisasi dan transendensi penafsiran yang menjadi orientasi ulama-ulama ortodoks klasik.[330] Pendekatan ini dapat mendekonstruksi pendaman-pendaman dan irisan-irisan pemahaman Qur`ani yang selama ini tertancap dan membeku dalam penafsiran-penafsiran mukmin ortodoks, sebab tafsir-tafsir itu—menurut pendapatnya—tidak lain adalah hasil dari kupasan-kupasan dan pembekuan-pembekuan para pelaku historis,[331] dan merekalah yang telah mengangkatnya ke level sakralitas.[332]

Teori Arkoun tentang wahyu diklasifikasi dalam dua level.

1. Level pertama adalah *Umm al-Kitab* di langit. Keberadaannya ini sangat istimewa karena di langit, bersifat azali dan sempurna, tidak terikat dengan waktu, mengandung kebenaran absolut dan transenden, dan berada di luar jangkauan manusia sebab ia terjaga di dalam *Lauh al-Mahfudh* (*preserved tablet*) dan kekal bersama Tuhan. Ia juga adalah sumber semua risalah langit.
2. Level kedua adalah edisi dunia Al-Qur'an (*terrastres editions*) untuk wahyu transenden, dan ia ada di dalam jangkauan manusia. Termasuk di dalamnya adalah Perjanjian Lama, Perjanjian Baru, dan Al-Qur'an dalam bentuknya yang sekarang dan telah terimbas berbagai penghapusan, perubahan serta koreksi.[333]

---

329 Dia menulis, "Sesungguhnya historisme bukanlah permainan yang dibuat Barat untuk mereka saja, tetapi ia adalah syarat kemanusiaan sejak muncul jenis manusia di muka bumi ini, dan tidak ada jalan lain untuk menjelaskan apa pun ragam yang kita klaim sebagai wahyu atau apa pun yang sederajat dengan itu di luar sejarah kemunculannya. Perkembangan atau pertumbuhannya dalam perjalanan sejarah, kemudian perubahan-perubahan yang datang berikutnya selalu berada di bawah tekanan sejarah." Lihat *Al-Qur`an Min at-Tafsir al-Maurults Ila Tahlil al-Khithab ad-Dini, hlm.* 48.

330 Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam Today, hlm.* 36-37.

331 Yang dimaksud pelaku historis di sini adalah orang-orang Islam atau beriman. Akan tetapi, Arkoun tidak menggunakan kedua istilah yang sudah diberi muatan teologis agar bisa netral?! Seperti dijelaskan oleh Hasyim Shalih, penerjemah dan komentator karya-karya Arkoun dalam bahasa Arab yang menjelaskan proyeknya seperti apa adanya.

332 Muhammad Arkoun, *Al-Qur`an wa al-Mumarasât an-Naqdiyyah al-Muashirah, hlm.* 41.

333 Abdul Karim Hasan Shalihu, *Pendekatan Historisitas untuk Al-Qur`an; Pengaruh Hermeneutika Barat di Abad ke-19 atas Tulisan-tulisan Pemikir Islam* (IIU Malaysia, 2003) hlm.189.

Berkaitan dengan sejarah mushaf[334], Arkoun membagi Al-Qur'an kepada tiga jenjang periode.

1. Saat proses pewahyuan terjadi (610-632 M).
2. Dimulai sejak pengumpulan dan kodifikasi mushaf Utsmani (12-324 H/ 632-936 M).
3. Periode ortodoksi klasik sejak tahun 324 H/936 M hingga kini.[335]

Periode pertama dikenal dengan jenjang "Wacana Kenabian" (*Prophetic Discourse*). Jenjang kedua diistilahkan "Korpus Resmi Tertutup" (*Official Closed Corpus*). Bertolak dari kedua jenjang tersebut, definisi Al-Qur'an ala Arkoun dari sisi linguistik adalah "suatu ungkapan tentang yang dibukukan, terbatas dan terbuka dari ungkapan-ungkapan atau ujaran-ujaran tertulis dalam bahasa Arab dan itu adalah terbukukan serta tidak mungkin diraih kecuali dengan jalan teks yang sudah baku secara tekstual, setelah abad ke-4 Hijriah atau ke-10 Masehi".[336]

Masa wacana kenabian (*verbal*), dalam pandangan Arkoun, lebih layak dan sakral serta lebih tepercaya dibanding periode Al-Qur'an yang tertulis berupa mushaf. Karena Al-Qur'an dalam bentuknya yang masih verbalis terbuka untuk semua makna, sementara dalam bentuknya yang tekstual telah turun derajatnya dari kitab yang diwahyukan kepada derajat kitab yang biasa, sehingga ia tidak berhak lagi atas kesakralan dan kesucian kecuali karena jasa kaum ortodoksi Islam yang mengubah dan meningkatkannya menjadi yang terbukukan sebagai kalam Tuhan.[337]

---

334 Arkoun lebih mengutamakan istilah mushaf sebagai ganti dari Al-Qur`an karena pertimbangan di atas. Al-Qur`an ketika berada di level pertama keluar dari jangkauan manusia, sedangkan mushaf yang ada di tangan kita inilah yang menjadi sasaran kritik dan dekonstruksi.

335 Muhammad Arkoun, *Introduction: an Assessment of and Perspectives on the Study of the Quran,* dalam penelitian buku "The Qur`an: Style and Contents". Ed. Andrew Rippin (Aldershoot, Ashgate 2001), hlm. 307.

336 Muhammad Arkoun, *Al-Qur`an Min at-Tafsir al-Mauruts Ila Tahlil al-Khithab ad-Dini,* (Beirut: Dar Ath-Thali`ah, 2001), hlm. 113-114; *Rethinking Islam Today,* hlm. 237.

337 Muhammad Arkoun, *Min Faishal at-Tafriqah Ila Fash al-Maqâl, Ayna Huwa al-Fikr al-Islami al-Mu'ashir,* (Beirut: Dar as-Saqi, cet. Kedua, 1995), hlm. 59.

Pemikiran liberal Arkoun telah menciptakan suatu bentuk pemikiran tentang hakikat teks Al-Qur'an seperti pendekatan-pendekatan Arkoun yang historis itu telah mengantarkan kesimpulan yang ahistoris, yaitu bahwa hakikat wahyu hanya ada di luar jangkauan manusia, padahal dia percaya bahwa hakikat *Umm al-Kitab* adalah sesuatu yang ada bersama entitas Tuhan itu sendiri, dan pada waktu yang sama ia meyakini kebenaran teks verbalis untuk Al-Qur'an. Padahal wahyu verbalis itu tidak mungkin untuk dikembalikan lagi selama-lamanya. Kesimpulan logis yang menjadikan teori ini menemukan ajalnya bahwa pendekatan *historis* menghasilkan kesimpulan *ahistoris*?! Jika demikian adanya, maka umat Islam tak akan pernah sampai kepada kebenaran absolut karena wahyu sucinya diragukan, sementara mereka sejak dahulu, sekarang, dan akan datang akan tetap mengimani absolusitas Al-Qur'an dan kebenaran mushaf Utsmani.

1) Proyek Kritik Nalar Islam Versi Arkoun

Arkoun mengajukan sebuah proyek kritik yang bertujuan membangun sejarah yang inklusif dan aplikatif untuk pemikiran Islam, dan proyek itu disebut-sebut sebagai proyek yang tendensius sekaligus sangat rumit.[338] Arkoun melanjutkan ratapan penyesalan terhadap minimnya produktivitas pemikiran Arab-Islam, "Apabila kita melihat sisi para peneliti Arab-Islam maka kita akan menemukan kemunduran dan kelambatan serta kekurangan yang sangat menyakitkan dan kesedihan yang menjengkelkan bahwa akumulasi problem sosio-politik dan ekonomi sejak tahun 70-an menafsirkan kepada kita sebab kemunduran yang jelas bagi produktivitas ilmiah dalam studi Arab-Islam baik kuantitas maupun kualitasnya. Sementara itu, tulisan-tulisan ofensif dan reaksioner semakin ramai sekali."[339]

---

338 Lihat *Târikhiyyah al-Fikr al-Arabi al-Islami*, hlm. 12.

339 *Ibid., hlm.* 15.

Arkoun lalu mendeskripsikan empat kategori pendekatan metodologis studi Islam yang kini berjalan sebagai berikut.

1. Wacana-Diskursif Islam Perlawanan, yang sudah tertanam kuat dalam dimensi mitologis turats yang tanpa sadar justru substansi-substansi keagamaan membawa prinsip sekularisasi dari turats itu sendiri.
2. Wacana Islam Klasik, yang melahirkan turats pada fase formatifnya di dalam kanun teks yang tepercaya dan shahih.
3. Wacana Orientalis, yang menerapkan metode kritik filologis-historis yang didominasi oleh kecenderungan historisitas dan kondisionalitas khas abad ke-19.
4. Wacana Ilmu Humaniora, yang bertujuan untuk menyingkap pertanyaan-pertanyaan yang terhapus di dalam wacana-wacana di atas, serta menampilkan elemen-elemen yang tidak terungkapkan (sisi-sisi yang tidak-terpikirkan dan yang mustahil untuk dipikirkan).[340]

Prof. Sayyid Walad Abah (Guru Besar Filsafat di Universitas Nuwaksyot Mauritania) menyimpulkan proyek Arkoun sebagai berikut, "Demikianlah, Arkoun sengaja melampaui hambatan-hambatan wacana kontemporer seperti pemahaman mitologis dan historisme-positivis kepada titik-titik tolak baru dalam pembaharuan nalar Arab-Islam dan garis landasan geniologis, yang berafiliasi secara umum kepada jaringan analisis-analisis yang luas yang dilahirkan oleh epistemologi *"postmo"* dan kontribusi ilmu-ilmu humaniora dalam versi kritiknya yang baru. Dia juga mengadopsi bentuk analisis *strukturalisme* dan standar-standar sejarah arkeologis dalam menggambarkan dinamika perubahan konsep-konsep dan sistem pengetahuan, serta memberikan prioritas kepada metodologi antropologi dan analisis linguistik-semiotik."[341]

340 Al-*Fikr al-Islami, Qiraah Ilmiyyah,* hlm. 17-18.

341 Makalah dengan judul "*Ázmah at-Tanwîr Fi Masyrû' ats-Tsaqafi al-Arabi al-Muashir -Isykaliyyat Naqd al-Aql, Namudzajan*". Dalam kitab *Qadhaya at-Tanwîr* dan *an-Nahdhah Fi al-Fikr al-Arabi al-Muashir,* (Beirut. Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, cet kedua, 2004) hlm. 105.

2) Langkah-Langkah Metode Arkoun

Arkoun menjelaskan bahwa tujuannya adalah membangun suatu *"Islamologi Terapan"*. Istilah ini sebenarnya diambil dari Roger Bastid dengan istilah *"Antropologi Terapan"*[342]. Islamologi Terapan mengkaji Islam dalam perspektif kontribusi umum antropologi keagamaan, dari sini muncullah metodologi yang diusahakan Arkoun untuk diterapkan bagi Al-Qur'an.[343] Ia adalah metodologi yang dahulu pernah diterapkan untuk teks-teks Kristen dan dapat diringkas dalam upaya penundukan Al-Qur'an di bawah "kritik perbandingan historis dan analisis linguistik-dekonstruktif" serta untuk suatu kontemplasi filosofis yang berhubungan dengan produksi makna berikut perluasan-perluasannya, dan perubahan-perubahan serta kehancurannya.[344]

Jadi, Islamologi Terapan adalah sebuah usaha yang melibatkan berbagai spesialisasi dan menuntut keterlibatan para peneliti, dan itulah yang dilakukan Arkoun. Berbagai bidang pengetahuan dalam proyek Islamologi Terapan itu dapat diringkas seperti berikut ini.

1. Al-Qur'an dan eksperimen Madinah.
2. Generasi Sahabat.
3. Konflik historis seputar *Khilafah* dan *Imamah.*
4. Sunnah dan mengikuti Sunnah.
5. Ushuluddin-*Ushul Fiqh*-Syariat.
6. Posisi filsafat (hikmah) pengetahuan dan cakrawalanya.
7. Akal dalam ilmu-ilmu logika.
8. Akal dan imajinasi dalam sastra historis dan geografis.
9. Akal dan imajinasi dalam syair.

---

342 *Qadhaya at-Tanwîr dan an-Nahdhah Fi al-Fikr al-Arabi al-Muashir,* hlm. 107.

343 Dan usahanya yang paling jelas adalah kitabnya tentang pembacaan-pembacaan Al-Qur`an (Lecturse du Coran, dan sebagian pembahasan kitab ini telah diterjemahkan sekarang ke dalam bahasa Arab di dalam kitab *Al-Qur`an Min at-Tafsir al-Mauruts Ila Tahlil al-Khithab ad-Dini,* (Beirut. Dar Ath-Thali`ah, 2001 M).

344 *Târikhiyyah al-Fikr al-Arabi al-Islamiy, hlm.* 56.

10. Mitologi, akal, dan imajinasi dalam sastra verbalis.
11. Pengetahuan skolastik dan pengetahuan aplikatif atau eksperimen (empiris).
12. Akal positivistik dan kebangkitan.
13. Akal dan imajinasi sosiologis serta revolusi.
14. Pertaruhan rasionalitas dan perubahan-perubahan makna.[345]

Inilah konsep yang dia terapkan sebagai kajian-kajian parsial dan terbatas tanpa harus mengajukan format yang komprehensif.

Realisasi konsep ini dapat terlaksana dengan cara menyingkirkan aksioma-aksioma "ortodoksi keislaman" yang dasarnya sebagai berikut.

1. Kebenaran tunggal absolut yang teringkas dalam risâlah keagamaan.
2. Kedudukan yang disucikan bagi para Nabi dari perspektif penyelamatan akhirat.
3. Tidak adanya keraguan dalam keshahihan cerita-cerita yang mengkisahkan keajaiban-keajaiban mereka.

Itulah aksioma-aksioma turats Islam yang memiliki tugas ideologis dalam perebutan legalitas ilmu pengetahuan dan politik yang merasuki semua jenjang sejarah Islam. Untuk melampaui sikap resmi ortodoksi tersebut, Arkoun menawarkan langkah-langkah berikut.

1. Pendekatan semiotis-linguistik, yaitu penggunaan tesis-tesis semiotika dan linguistik untuk mengkritisi bahan-bahan bacaan kita. Fungsinya untuk mengetahui bagaimana kode-kode yang digunakan di dalam teks dapat melahirkan makna

345 *Târikhiyyah al-Fikr al-Arabi al-Islamiy,* hlm 15, dan Arkoun di sana menjelaskan bidang-bidang itu dengan panjang lebar dari halaman 16-36 .

semantiknya, apa mekanisme linguistik yang digunakan untuk menelorkan makna yang terbatas ini dan bukan makna lain, serta untuk siapakah makna ini dicetuskan dan dengan syarat-syarat apa.

Demikianlah Arkoun menggunakan konsep-konsep linguistik dengan anggapan bahwa semua itu sebagai hal yang dikukuhkan dan bisa didebat. Peran pendekatan ini dirasakan untuk menguatkan pergeseran orientasi metodologis, "Tesis yang mengatakan bahwa pilar penyangga komunikasi bukanlah pengetahuan yang benar yang kita miliki seputar materi yang dikaji, tetapi ia tersimpan di dalam perspektif-perspektif yang saling bergantian di antara dua orang yang saling berbicara dan bersaing yang berhubungan dengan satu lingkup rasa, pengetahuan, dan pengertian, atau yang lebih tepat, bentuk-bentuk rasional itu sendiri yang telah ditunjuki oleh tanda-tanda linguistik."[346]

2. Pendekatan historis-sosiologis. Pendekatan ini bertujuan merontokkan pandangan keagamaan untuk kepentingan sejarah. Hal itu kata Arkoun, sesuai yang dilakukan oleh ulama-ulama Islam klasik dengan perhatian mereka kepada kejadian-kejadian zaman yang terus berantai dan biografi-biografi serta kisah-kisah yang serupa untuk menjustifikasi materi yang dinukil atau diriwayatkan serta kredibilitasnya. Pendekatan ala Arkoun ini berkonsentrasi pada upaya memandang turats dari 2 dimensi yang oleh pendekatan teologis-dogmatis telah dihapus.

1. Historisitas semua proses kebudayaan, yang dengan lantarannya kitab suci bekerja secara langsung di dalam ranah sosiologis.
2. Sosiologi penerimaan, yaitu cara penerimaan kelompok-

346 Lihat al-*Fikr al-Islami; Qirâ'ah Mu'ashirah, hlm.* 32-35 dan Arkoun mengajukan pembacaan semiotis untuk sebagian teks-teks Al-Qur'an di dalam buku *Lectures du Qur'an.*

kelompok sosial atau etnis yang beragam atas tradisi mereka.[347]

3. **Sikap teologis,** yaitu menundukkan teologi kepada "kaidah-kaidah dan metode-metode yang diterapkan untuk semua proses pengetahuan". Oleh sebab itu, harus ada kajian tentang wahyu yang berangkat dari pengetahuan-pengetahuan baru berupa antropologi keagamaan dan psikologi pengetahuan yang keduanya mengajari kita "bahwa keimanan pada umumnya cocok dengan dorongan-dorongan kecintaan yang sulit dikekang dan bersama dengan substansi-substansi memori yang lebih rumit, bersama imajinasi-imajinasi yang lebih samar, bersama denyut-denyut jantung yang lebih kuat, dan bersama tuntutan-tuntutan akal yang lebih tegas".[348]

Jadi, kita melihat sebuah keinginan pencerahan yang obsesif pada diri Arkoun. Dia mengajak dengan terang-terangan untuk melakukan sekularisasi agama Islam yang berpegangan pada model Barat dalam mengkritik otoritas keagamaan dan membuka pintu lebar-lebar untuk "kebebasan takwil".[349]

3) Dekonstruksi Al-Qur'an dalam Proyek Arkoun

Orientasi modernitas meniscayakan landasan pemikiran yang tidak selalu sakral dan dekonstruksi bangunan sakralitas yang ada pada nalar Islam kontemporer. Arkoun melihat bahwa perspektif muslimin terhadap Al-Qur'an dan interaksi mereka dengannya sebagai penyebab dominasi sakralitas Islam. Karena seluruh sakralitas Islam berporos kepada Al-Qur'an. Dengan demikiran, dia sepakat dengan Joseph Syalkhat yang berpendapat bahwa kesakralan yang paling tampak di muka bumi ini adalah Al-Qur'an, tanpa ada tandingan.[350]

---

347 Al-*Fikr al-Islami, Qirâ'ah Muashirah,* hlm. 35-44.

348 Al-*Fikr al-Islami, Qirâ'ah Muashirah,* hlm. 44-47.

349 *Târikhiyyah al-Fikr al-Arabi al-Islamiy,* hlm. 294-296.

350 Dinukil dari Mukhtar al-Fajari, *Naqd al-'Aql al-Islami 'inda Muhammad Arkoun* (Beirut: Dar Ath-Thali'ah, cet. pertama 2005) hlm.162.

Oleh sebab itu, dia buru-buru mendekonstruksi konsepsi muslim tentang Al-Qur'an dan cara interaksi mereka dengan wahyu. Langkah pertama yang dilakukan adalah menolehkan pandangan umat Islam bahwa mushaf yang kita miliki saat ini bukanlah Al-Qur'an seperti yang diturunkan, tetapi telah mengalami berbagai penyelarasan sesuai dengan petunjuk sistem penulisan ortodoks.

Menurut Arkoun, tidak mungkin akal kita bisa merdeka selama belum melihat pandangan historisitas terhadap perubahan ini, sehingga memungkinkan wujudnya lapangan pengetahuan dalam pikiran kita, yang dimulai dengan penyempitan area sakral. Misalnya Arkoun berkata, "Teks yang diletakkan pada awal korpus[351]—yaitu al-Faatihah—menduduki no. 46 dalam kronologi turunnya. Di sana akan ditemukan keuntungan historis setidaknya untuk pembacaan al-Faatihah dalam bingkai konteks yang tersendiri dari surah 1 sampai surah 46, meskipun menentukan sejarahnya adalah merupakan aksioma, terlebih lagi apabila surah ini tidak hilang dari dua kodifikasi (mushaf) Ibnu Mas`ud (w 32 H) dan Ibnu 'Abbas (w 68 H)."[352]

Setelah itu Arkoun hendak memindahkan teks Al-Qur'an yang suci itu dari area teologis kepada area penelitian linguistik dan menundukkannya kepada kajian sastra. Membangun konsepsi yang membedakan antara Al-Qur'an dan mushaf akan mengantarkan kepada asumsi bahwa Al-Qur'an yang hakiki adalah Al-Qur'an yang verbalis, bukan yang tertulis atau terkodifikasi. Setelah itu ia meneliti kosakata Al-Qur'an agar dapat mendekonstruksi semantiknya yang siginifikan. Dia menemukan bahwa Al-Qur'an tidak selalu menunjuk-

---

351 Beginilah Arkoun menjauhi istilah mushaf, apalagi menggunakan istilah Al-Qur`an di kebanyakan karya-karyanya sehingga dapat ditundukkan kepada standar-standar linguistik dan filologi.

352 Lihat *Qira`ah Surah al-Fatihah*, dalam *Lectures du Coran* atau Al-Qur`an *Min at-Tafsir al-Maurits Ila Tahlil Khitab ad-Dini, hlm.* 118. Tidak ragu lagi bahwa ia sangat terpengaruh pendapat-pendapat orientalis seperti Blacher dan Jeffry perihal al-Faatihah bukan bagian dari Al-Qur`an.

kan arti tulisan, dan Allah tidak mewajibkan adanya sebuah wahyu yang terkodifikasi.

Dalam hal ini dia berkata, "Hendaknya kita pertama memulai penelitian tentang makna kata Al-Qur'an yang dalam bahasa Arab adalah *kata benda* dari kata kerja *qara`a.* Dalam Al-Qur'an sendiri kita mendapatkan akar kata *iqra`* yang lebih menunjukkan pada makna pembacaan (*tilawah*). Hal itu karena sebelumnya memang tidak ada keharusan sebuah teks yang tertulis ketika kita melafazhkan pada kesempatan pertama dari Muhammad. Demikianlah, kita temukan dua ayat 16-17 dari surah al-Qiyaamah yang mengatakan, '*Janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk (membaca) Al-Qur'an karena hendak cepat-cepat (menguasai)nya. Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya.*' Jadi, ide dasarnya tersimpan pada pembacaan yang sesuai dengan ungkapan yang didengar bukan yang dibaca. Karena sebab inilah, saya pribadi lebih memilih untuk berbicara tentang *"Diskursus"* Al-Qur'an dan bukan tentang *"Teks"* Al-Qur'an ketika saya menyebut jenjang yang paling awal sebagai pengucapan dari Rasul. Hal itu karena fase penulisan datang pada kemudian hari di era otoritas Khalifah ke-3, Utsman. Tidak ada keraguan bahwa perbedaan antara konsep *diskursus* dan *teks* memiliki urgensitas yang besar dalam ilmu linguistik modern."[353]

Terkait hal itu, Arkoun membangun kajian seputar proses pengujaran Al-Qur'an. Dia memindahkannya dari teks yang disucikan dan diulang-ulang oleh mulut sebagai ibadah kepada teks yang memiliki nilai pelaksanaan. Al-Qur'an bagi dia adalah "pekerjaan pengujaran" yang mengandung sikap-sikap pelaksanaan lebih banyak, jika dibandingkan kandungan verbalisnya. Pembedaan antara wacana verbal dan teks

---

353 Al-*Fikr al-Islami Naqd wa Ijtihad, hlm.* 77.

tertulis, tidak saja memiliki kegunaan linguistik, tetapi memiliki urgensitas dalam tataran humanistik yang menyeluruh. Pasalnya, memori dan nalar peradaban *lisan* (kontekstualis) amat berbeda cara penyikapan terhadapnya dari peradaban *tulis* (tekstualis).[354] Menurutnya, ketidaksadaran atas perbedaan ini, ditambah lagi atas jeda waktu dan linguistik yang memisahkan antara pelafalan Al-Qur'an zaman Rasul dan kodifikasinya pada zaman Utsman, maka semua itu menjadikan riwayat turats versi ortodoksi yang menguasai kesadaran muslim kontemporer, sehingga fakta sejarah tertutupi oleh kebenaran sejarah ortodoksi.

Demikianlah Arkoun membaca Al-Qur'an dengan berbagai pembacaan. Artinya, beragam pembacaan linguistik, semantis, antropologis, dan sebagainya dalam pengertian dia tidak mengedepankan makna teologis ketika membaca Al-Qur'an, dan tidak menganggap dia mengetahui makna itu seperti yang dilakukan oleh mayoritas mufassir klasik. Akan tetapi, dia mengajukan apa yang dia temukan oleh pemahamannya dari teks itu.

Menurut Mukhtar al-Fajjari, Arkoun dengan pembacaan-pembacaannya terhadap Al-Qur'an sebenarnya sedang berusaha untuk membuat reorientasi dari pemikiran Islam yang terbentuk dalam perpindahan *"dari takwil makna kepada takwil pemahaman"*, dan dari *"penafsiran yang memusatkan diri pada sentralisasi makna kepada takwil yang mendasarkan diri pada desentralisasi pemahaman"*.[355]

Inilah menurut saya yang menghubungkannya dengan para filsuf hermeneutika di Barat, karena dia juga membahas masalah pemahaman secara umum. Oleh sebab itu, semua idenya dalam studi Al-Qur'an, meskipun lebih mencolok aliran historisitasnya, adalah juga masuk kategori aplikasi hermeneutika dalam bidang

354 Lihat misalnya buku Jack Gody, *La Raison Graphique*, cetakan Paris, 1979.

355 Lihat Mukhtar al-Fajjari, *Naqd al-'Aql al-Islami 'Inda Arkoun, hlm.* 164.

studi Al-Qur'an. Dengan kata lain, diskursus *"Kritik Nalar Islam"* Arkounian telah memindahkan pertanyaan takwil dari, "Bagaimana makna itu sehingga saya bisa memahami?" menjadi, "Bagaimana saya memahami sehingga ada makna?" Perubahan ini pada hakikatnya adalah perubahan dari bidang sakralisasi ke bidang ilmu yang rasional. Inilah yang terjadi pada hermeneutika filosofis.

Pembaharuan *"Nalar Islam"* kontemporer menurut Arkoun meniscayakan, di samping keharusan melakukan pembacaan pluralistik—sebuah pengetahuan dan metode untuk Al-Qur'an —yang melampaui pembacaan konsumtif terhadap teks yang disucikan itu. Karena selama ini pembacaan konsumtif itu menyamakan antara tafsir manusia dengan maksud semantik teologis yang oleh Arkoun disebut sebagai pembacaan simplikatif, yang tidak banyak berkembang sejak era ath-Thabari. Bahkan, menurut Arkoun, wacana Islam kontemporer kini lebih konservatif, sebab ath-Thabari ketika mendahului semua ungkapan dengan perkataan "Allah berfirman...", dia sedang meyakini bahwa pemahamannya persis sama dengan apa yang dikehendaki Allah. Hal ini dapat dimaklumi, sebab Thabari tidak mengerti ilmu linguistik baru untuk analisis teks dan tidak mengetahui teori pembacaan kontemporer.[356]

Namun, problematika pemikiran Islam kontemporer amat berbeda. Arkoun mensinyalir mereka mengerti, tetapi tidak mau mengetahui, sehingga tafsir Islam kontemporer "tidak dapat bebas sampai sekarang dari simplifikasi ini malah semakin bercampur lebih jauh dari kondisinya di era klasik".[357]

Dengan visi Arkoun ini, teks-teks yang mendasari kesakralan dapat ditundukkan kepada metode antropologis-humanis yang komprehensif agar bisa dikaji dalam konteks dualisme (imajinasi-

---

356 Al-*Fikr al-Islami, Naqd Wa Ijtihad, hlm.* 94.

357 *Ibid.*

rasionalitas, verbalis–tertulis, dan juga psikologis–sosiologis) secara sama dan sederajat. Hanya dengan itu akan terjadilah pembaharuan *"Nalar Islam"* kontemporer di atas pijakan ilmiah yang kokoh. Problem sebenarnya yang terjadi bahwa Arkoun melihat bahwa *"Nalar Islam"* kontemporer dituntut ketika ingin memperbarui dirinya agar menerapkan *"imajinasi"* sekularisme dan demokrasi sebagai ganti *"imajinasi"* keagamaan seperti yang menyapu agama Kristen pada tahun 1789 M (saat terjadinya Revolusi Prancis).[358]

Pada akhirnya kita mengajukan pertanyaan seputar proyek pemikiran Arkoun tersebut seperti dinyatakan oleh Prof. Muhammad Mahjub, "Proyek-proyek modernisasi di dunia Arab berlandaskan pembacaan-pembacaan yang mengambil alat pemahamannya, dan bahkan problematikanya, dari konteks-konteks teoretis post-modernis."

Prof. Muhammad Mahjub mempertanyakan seberapa jauh legalitas pengilhaman metodologis untuk mengkaji komunitas-komunitas yang belum mengerti modernitas. Dia pun sampai pada tesis bahwa "membangun kebangkitan meniscayakan kita untuk mendirikan substansi positif bagi kebangkitan sebab memimpin kebangkitan adalah sebuah tugas sebelum melakukan kritik. Hal itu bukan berarti melepaskan dogma, tetapi yang dimaksud adalah tidak mengarang suatu teori kritik yang belum membentuk objeknya demi membuat substansi yang belum saatnya dikritik".[359]

Kondisi paradoksal semacam ini merefleksikan krisis pencerahan di dalam proyek kebudayaan Arab yang berusaha keras mengadopsi ide-ide teoretis dan metodologis yang muncul dalam bidang pemikiran Barat untuk menggantikan konsep-konsep dan metode-metode yang telah mandul dan sirna kekuatan ideo-

---

358 *Ibid., hlm.* 140. Ini bukti kuat bahwa dia pemuja Barat secara konsekuen tanpa melihat kekhususan-kekhususan kultur antar peradaban dan kultur yang ada.

359 Heidegger dan Foucault, al-*Hayat ats-Tsaqâfiyyah* (Tunis) edisi 50, 1988.

logisnya. Akibatnya, pada saat melaksanakan ambisi ini akan bertabrakan dengan gadaian-gadaian dan problem-problem sosiologis serta pemikiran lokal yang berbeda secara mendasar dari konteks Barat yang kita telah dihubungkan dengannya oleh masa kultur yang sama.[360]

b. Hasil Dr. Nasr Hamid Abu Zaid[361] dalam Takwil Al-Qur'an

Sesuai pernyataan Arkoun, kontribusinya dalam menerapkan ilmu-ilmu sosial dan linguistik untuk mengkaji Al-Qur'an mirip dengan apa yang diusahakan oleh Nasr Hamid Abu Zaid. Bisa dikatakan bahwa dialah peneliti muslim pertama yang menulis dengan bahasa Arab dan mengajar di Universitas Kairo, dan berani menginjak-injak wilayah-wilayah terlarang yang menghalangi aplikasi hasil linguistik modern yang banyak manfaatnya untuk kajian Al-Qur'an. Arkoun menyerang ulama Islam di Mesir yang

---

360 *Qadhâya at-Tanwîr Fi al-Fikr al-Arabi al-Mu'ashir* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-Arabiyyah, cet. pertama 2004 M), hlm. 111.

361 Nasr Hamid Abu Zaid lahir di Desa Qahafah Provinsi Thanta, Juli 1943. Belajar di Fakultas Adab Universitas Kairo pada tahun 1968, dan ditunjuk sebagai dosen Bahasa Arab. Pernah menjadi guru besar tamu di Universitas Khortum Sudan, dan Universitas Osaka di Jepang antara tahun 1985-1989. Karya-karya akademiknya di antaranya "*al-Ittijâh al-'Aqli Fi at-Tafsir, Dirâsah Fi Qadhiyyah al-Majaz Fi Al-Qur'an 'Inda al-Mu'tazilah* (*Tren Rasionalitas dalam Tafsir; Studi Problem Metafor Al-Qur'an menurut Muktazilah*, tesis Magister) dan "*Falsafah at-Takwil, Dirâsat Fi takwil Al-Qur'an 'Inda Muhyid Din bin Arabi*" (*Filsafat hermeneutika; Studi Takwil Al-Qur'an menurut Muhyiddin Ibnu 'Araby*", disertasi Doktor).

Kemudian kontribusinya bercabang dan berhubungan dengan pembacaan ulang teks-teks fundamental dan turats dengan pembacaan kontemporer, seperti *Al-Imam asy-Syafi'i wa Ta'sis al-Idiyulugiyyah al-Wasathiyyah (Imam Syafi'I dan Pembentukan Ideologi Tengah); Mafhum an-Nash Dirâsat Fi Ulum Al-Qur'an (Konsepsi Teks; Kajian Ilmu-ilmu Al-Qur'an); Al-Khitab ad-Dini, Ru'yah Naqdiyyah; Nahwa Intaj Wa'y Ilmiy Bi Dilâlah an-Nushush ad-Diniyyah (Diskursus Agama; Tinjauan Kritis); an-Nash, as-Sulthah, al-Haqiqah (Teks, Otoritas, dan Kebenaran); at-Tafkîr Fi Zaman at-Takfîr, Dhid al-Jahl wa az-Zayf wa al-Khurafât (Berpikir di Zaman Takfir); Madkhal Ila as-Simiyuthiqa* (Pengenalan tentang Semiotika, bersama sejumlah pengarang lain).

Polemik seputar kitabnya berjudul *Mafhum an-Nash; Dirâsat Fi Ulum Al-Qur'an* begitu ramai mendapat bantahan dan tanggapan. Buku itu pada awalnya diajukan untuk mendapatkan pangkat Profesor pada tahun 1993. Tim Penilai dan Penguji Tetap Guru Besar membuat ulasan atas buku itu untuk dinilai kelayakannya memperoleh gelar Profesor penuh. Dua dari tiga anggota tim menyatakan keberatannya dan bahkan memperkarakannya ke meja hijau dengan tuduhan murtad dan pelecehan terhadap pokok-pokok keagamaan Islam. Ia meninggalkan Mesir pada tahun 1995, bermukim di Belanda dan diangkat sebagai guru besar di Universitas Leiden.

memvonis murtad Nasr Hamid disebabkan metodenya dalam menggunakan pendekatan sastra kontemporer yang diterapkan untuk Al-Qur'an.[362]

Abu Zaid menyatakan bahwa metode analisis linguistik dan sastra adalah satu-satunya metode untuk mengkaji Al-Qur'an, dan tentu saja untuk memahami Islam secara lebih objektif.[363] Metode kritik sastra (*literary criticism*) yang digeluti Abu Zaid[364] dianggap sebagai bagian dari teori hermeneutika yang dia pelajari ketika berada di Universitas Pennsilvania di Philadelphia antara tahun 1978-1980. Sesuai pengakuannya, teori hermeneutika telah membuka untuknya berbagai cakrawala baru.[365]

Sekembalinya dari AS, dia menyelesaikan disertasinya untuk meraih doktoral pada tahun 1980 dengan judul *"Falsafah at-Ta`wil; Dirâsah Fi takwil Al-Qur'an `Inda Ibnu Arabi"*. Dengan begitu, ia mengklaim sebagai cendekia Arab pertama yang menulis tentang hermeneutika dalam bahasa Arab di dalam artikel berjudul *"Al-Herminuthiqa wa Mu'dlolat Tafsir an-Nassh"* (*Hermeneutika dan Problem Penafsiran Teks*) pada tahun 1981. Di dalamnya, ia menjelaskan panjang lebar tentang beragam teori hermeneutika yang digagas oleh Schleirmacher (1768-1843), William Dilthey (1833-1911), Martin Heidegger (1889-1976), Emelio Betti (1890-1968), Hans G. Gadamer (1900-2002), Poul Ricoeur (1913-2005), dan Erics D. Hirsh (1928-..).[366]

---

362 Muhammad Arkoun, *Al-Qur`an wa al-Mumârasât an-Naqdiyyah al-Mu'ashirah, hlm.* 63-64.

363 Lihat *Mafhum an-Nash Dirâsat Fi Ulûm Al-Qur`an* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi 1994), hlm 27.

364 Perlu disebutkan di sini bahwa metode ini pernah diterapkan sebelumnya oleh Thaha Husain (1889-1973), Amin al-Khuli (1895-1966), M.A. Khalafallah (1916-1998), dan Syukri 'Iyad (1921-1999) yang tentu dalam tingkatan dan intensitas berbeda-beda. Lihat misalnya, Sayyid 'Aly Abu Thalib Hasanayn, at-*Takwil fi Mishr fi al-Fikr al-Mu'ashir* (disertasi di Univ. al-Azhar, Kairo).

365 Nasr Hamid Abu Zaid dan Aster R. Nilson, *Voice of an Exile: Reflections on Islam* (London: Wesport Connecticut, 2004) p.95.

366 Lihat penjelasannya tentang pemikiran mereka dalam buku *Isykaliyyat al-Qira`ah wa Aliyyat at-Takwil* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 1992), hlm. 13-49.

1) Konsep Teks Al-Qur'an dalam Epistemologi Nasr Hamid Abu Zaid

Di bawah pengaruh teori hermeneutika dalam miliu filsafat dan epistemologi Barat, Abu Zaid meneliti hakikat konsep teks yang menjadi problem mendasar dalam sistem hermeneutika karena wahyu Allah telah turun dengan medium bahasa manusia, sebab jika tidak maka tentu tidak akan bisa dipahami manusia. Penyebab pertama yang membuat pemikiran Islam tertinggal dan berhenti dari peredaran sejarah, menurut Nasr Hamid, adalah karena terpusat pada masalah teologis (*devine dimension*).[367] Dia menjelaskan dengan tegas bahwa "Al-Qur'an adalah perkataan Muhammad yang diriwayatkan bahwa ia adalah wahyu Ilahi".[368] Menurutnya, firman Tuhan juga butuh beradaptasi dalam lingkup manusia (baca: humanisasi), sebab ketika Allah ingin berbicara kepada manusia, maka Dia harus berbicara lewat bahasa manusia. Jika tidak, maka manusia tidak akan mengerti apa yang Allah kehendaki. Ini berujung pada kesimpulan bahwa Al-Qur'an adalah berbahasa manusia (*The Qur`an is human language*).[369]

Menurut Abu Zaid, teks Ilahi telah berubah menjadi teks manusiawi sejak dia pertama kali turun kepada Muhammad saw.. Hal itu karena teks, menurut dia, sejak pertama kali turun dan sejak dibaca oleh Nabi saw. ketika proses pewahyuan, telah berubah dari teks Ilahi menjadi teks manusiawi. Ia berubah dari *tanzîl* kepada *takwîl*.

Masih menurut Abu Zaid, pemahaman Nabi atas Al-Qur'an adalah fase pertama pergerakan teks dalam interaksinya dengan akal manusia.[370] Teks Al-Qur'an terbentuk dalam rea-

---

367 Nasr Hamid Abu Zaid dan Aster R. Nilson, *Ibid.*, hlm. 57.

368 *Ibid.*, hlm. 96 ungkapannya dalam bahasa Inggris, "*The word of Muhammad reporting what he asserts is the word of god, this is the Quran.*"

369 *Ibid.*, hlm. 97.

370 Nasr Abu Zaid, *Naqd al-Khithab ad-Diniy* (Kairo: Sina` Li an-Nasyr, 1992), hlm. 93.

litas kultur dalam waktu lebih dari 20 tahun, dan oleh karena itu Al-Qur'an adalah *"produk"* budaya sebagaimana ia juga *"produsen"* budaya, karena ia sebagai teks sentral dan hegemonik yang menjadi rujukan teks-teks lain.[371]

Abu Zaid juga mengasumsikan Al-Qur'an sebagai teks bahasa karena melihat realitas dan kultur yang lekat dengan bahasa manusia.[372] Realitas, kultur, dan bahasa adalah fenomena historis; dan masing-masing memiliki kondisinya yang khusus. Karena alasan-alasan itulah, menurutnya, Al-Qur'an juga adalah teks historis.[373] Historisitas teks, realitas, kultur, dan bahasa menunjukkan—tanpa sedikitpun keraguan—bahwa Al-Qur'an adalah teks manusia.[374]

Mengikuti Schleirmacher (1768-1834), Abu Zaid mengatakan bahwa teks-teks keagamaan adalah teks-teks bahasa yang kedudukannya sama dengan teks-teks lain dalam kebudayaan manusia. Oleh sebab itu, mengkaji Al-Qur'an tidak memerlukan metode khusus. Pasalnya, menciptakan metode yang khusus sama artinya mencegah manusia untuk memahami teks-teks agama secara mandiri.[375]

Nasr Hamid telah menyalahkan penafsiran para ulama Islam terhadap Al-Qur'an karena lebih mengedepankan sisi metafisik sehingga mengalahkan sisi ilmiah dan objektif untuk mengkaji Al-Qur'an. Logika Abu Zaid menyatakan bahwa "keimanan terhadap wujud metafisik Al-Qur'an akan menghalangi sebuah pemahaman ilmiah terhadap fenomena teks Al-Qur'an".[376] Dengan menganggapnya sebagai teks manusia

---

371 Nasr Abu Zaid, *Mafhûm an-Nash*, hlm. 24.

372 *Ibid.*, hlm. 10 dan 18.

373 Nasr Abu Zaid, *Tahdîts al-Islam Aw Aslamat al-Hadâtsah?* Dalam buku *Cosmopolitanism: Identity and Authenticity in the Middle East*, editor; Raul Mayer, Surrey: Curzon Press, 1st edition, 1999, p.74.

374 Nasr Abu Zaid, *Naqd al-Khithab ad-Diniy*, hlm. 93.

375 *Ibid.*, hlm. 197.

376 Lihat *Mafhûm an-Nash*, hlm. 24.

seperti teks-teks lain pada umumnya, dia berharap kajian Al-Qur'an dapat dinikmati oleh siapa saja—orang Islam, Kristen, bahkan atheis sekalipun.

2) Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid

Abu Zaid di banyak tempat dalam kitab-kitabnya menguatkan keutamaan realitas yang mengatasi teks. Pengukuhan itu berasal dari keyakinan mendalam bahwa teks tidak mungkin terpisah dari tanda-tanda sebelumnya yang saling berinteraksi, yaitu keinginan untuk menetapkan teks dari awal pembentukannya. Dengan demikian, teks tidak dapat lepas dari fakta realitas pembentuknya. Sebab itulah, menurutnya, setiap perubahan dalam realitas manusia mengharuskan sebuah pengeditan teks-teks dan pembacaan-pembacaan agar teks selaras dan relevan dengan zaman.

Berdasarkan hal inilah kita dapat mulai menganalisis berbagai persoalan yang memicu perdebatan di dalam teks-teks Abu Zaid seperti pendapatnya yang menyatakan, "Realitas adalah dasar dan tidak ada jalan untuk menafikannya. Dari realitas itulah teks terbentuk, dari bahasa dan kulturnya terbentuk pemahaman-pemahaman atasnya, dan dari interaksinya dengan potensi nalar manusia makna semantiknya akan terus menjadi baru. Jadi realitaslah yang pertama, yang kedua, dan yang terakhir. Mengabaikan realitas demi teks yang stagnan dan tetap makna semantiknya bisa mengubahnya menjadi mitos. Teks berubah menjadi mitos karena mengabaikan aspek humanitasnya, dan terfokus pada aspek metafisis—suatu hal yang membuka pertanyan-pertanyaan tak berguna tentang karakter teks".[377]

Kita mempunyai beberapa catatan atas pernyataan Nasr Hamid Abu Zaid di atas.

---

377 Lihat al-*Khithab ad-Dini, Ru'yah Naqdiyyah*, hlm. 68.

- Titik keberangkatan yang dasar bagi Nasr Hamid adalah realitas. Akan tetapi, realitas seperti apa? Realitas manusiawi, jawabannya.
- Terjadi pergulatan antara realitas manusiawi dan realitas Ilahi, dan pada akhirnya wujud hakiki lebih diutamakan untuk realitas manusia.
- Memikirkan wujud Tuhan adalah mitos. Inilah aliran yang benar-benar berseberangan dengan metode ortodoksi.
- Wujud adalah wujud materialis empirik = sosiologis-antropologis.
- Melampaui metafisika = kehancuran zaman metafisika Tuhan. Artinya, antitesis dari sejarah ortodoksi.
- Berusaha mengukuhkan model realitas materi dalam dialognya yang langgeng dengan sistem modern, menempuh jalan-jalan yang langsung atau berliku, dan selalu mengukuhkan realitas. Realitas adalah awal dari semua fenomena, yang mana sistem ortodoksi meyakininya memiliki asal transenden.
- Pengukuhannya atas realitas manusia bertujuan mendirikan konsep fundamental dalam pemikiran, yaitu melampaui dan berdialog. Itu artinya: 1) dinamika dalam realitas dan pemikiran dan 2) mengisolir pemikiran metafisis. Cenderung kepada penelitian tentang asal-usul fondasi dan aqidah-aqidahnya.
- Abu Zaid menuding kaum salafi telah jumud dan puas dengan status ideal atau penakwilan tipikal tertentu yang hendak diselubungi sifat kelanggengan dan tak terhingga. Hal itu menyebabkan gerakan takwil hanya tertuju kepada tujuan itu saja. Kaum ortodoks telah menghentikan gerak pendulum sejarah bahwa masa depan adalah masa silam dan masa silam adalah masa depan, yaitu menetapkan jarum-jarum waktu atas waktu tradisi silam (*turats*). Gerakan ortodoksi adalah gerakan maju ke belakang, se-

dangkan gerakan Abu Zaid adalah gerakan antisipatif-progresif.[378]

- Abu Zaid melihat bahwa takwil ortodoksi salaf adalah takwil selektif yang tunduk kepada otoritarianisme epistemologi dan ideologi klasik. Pengetahuan di tangan ortodoksi akan beralih menjadi sejumlah mitos yang dipercayai kebenaran dan keberadaannya secara pasti, seperti adanya *Lawh, Surga, Neraka, Alat-alat Penyiksaan di Akhirat,* dan *Keabadian Fisik Surga-Neraka.* Sementara ideologi akan berubah menjadi kepentingan jangka pendek untuk para pemegang saham simbol-simbol agama.
- Dia tidak mengakui adanya takwil yang mapan. Takwil ortodoksi salaf telah mendominasi bukan karena kebenarannya, tetapi karena keinginan hegemoni dan pemaksaan.[379]
- Suatu takwil tidak akan pernah final, karena ia adalah proses berkesinambungan; membentuk lingkar hermeneutik. Penakwilan itu harus disahkan oleh realitas, karena realitas empirik merupakan cikal bakal teks sehingga kita tidak terjebak pada perdebatan sia-sia yang dapat mengorbankan keberadaan teks dan realitas, dan menjadikan kita terjebak pada pertanyaan-pertanyaan yang tidak berguna seputar teks. Abu Zaid menjadikan semantik teks Al-Qur'an sebuah proses menjadi yang tidak pernah berhenti untuk selamanya dengan mendaur ulang produksi teks lewat hermeneutika ini yang meletakkan

---

378 Dalam masalah ini dia berkata, "Kesalahan fatal ahlus sunnah dahulu dan sekarang adalah melihat pada gerakan sejarah dan perkembangan zaman dengan kacamata negatif; ke arah yang semakin buruk dalam semua bidang, sebab itulah mereka berusaha menghubungkan makna teks dan semantiknya dengan masa keemasan Nabi dan turunnya wahyu." Lihat *Mafhum an-Nash,* hlm. 223.

379 Dalam hal ini dia berkata, "Jika maslahat umat sekarang itu dimaksudkan sebagai maslahat mayoritas, bukan kemaslahatan minoritas, maka sikap penakwil yang membela kemaslahatan minoritas adalah sikap yang patut disingkirkan dan takwilnya itu bertentangan dengan maksud-maksud wahyu dan tujuan-tujuan syariat." *Ibid.,* hlm. 240, 219-220-241.

teks, bukan pada posisi kekal saja, tetapi memberikan kemungkinan kepadanya untuk memasuki sebuah konteks dan dialog yang baru. Dengan pengukuhannya atas realitas yang senantiasa berubah, ia menguatkan bahwa pembacaan dan takwil adalah pekerjaan inklusif di atas semua cakrawala tanpa batas yang dapat menghambat gerakannya yang humanis. Dia mengkritik pembacaan yang memiliki alur makna tunggal dan idealis bagi teks.

- Dalam konteks hermeneutika Abu Zaid, sunnah dianggap hanya sebatas ijtihad yang cocok untuk satu periode kultural tertentu, dan tidak bisa bersifat kekal untuk semua kebudayaan. Pasalnya, hal itu bertentangan dengan logika dialektika dan proses menjadi yang menghukumi gerak realitas, karena sunnah berafiliasi kepada masa silam, sedangkan derap zaman selalu mengambil jalur progresif ke masa depan. Sunnah dalam pandangan Abu Zaid telah berhasil melayani kebutuhan kulturnya, maka dengan selesainya era ini harus ada pembaharuan karena prototipe yang sempurna tidak bisa dihasilkan dari masa silam, tetapi ada di dalam cakrawala masa depan. Oleh sebab itu, periode Rasulullah saw. tidak mencerminkan kesempurnaan prototipe, namun hanya suatu episode sejarah yang sudah dilampaui menuju bentuk yang lebih progresif.[380]

---

380 Bertolak belakang dengan pandangan Nasr Hamid yang aneh adalah pandangan Muhammad Asad bahwa melaksanakan Sunnah Rasulullah saw. adalah sebuah tindakan keadaban Islam yang menjamin kemajuannya. Sebaliknya, meninggalkan Sunnah adalah tindakan meruntuhkan Islam. Sunnah adalah kerangka baja yang menjadi dasar dan acuan berdirinya bangunan Islam yang megah. Jika kamu menghilangkan satu kerangka tiang/bangunan saja, maka akan terjadi kegoncangan yang akan merobohkan semua bangunan itu. Assad memberikan pengertian tentang Sunnah dengan mengatakan, "Kalimat Sunnah di sini adalah makna yang seluas-luasnya, yaitu sebuah idealitas yang pernah dibangun oleh Rasulullah saw. melalui perbuatan dan perkataannya. Kehidupannya yang mengagumkan adalah contoh hidup dan penafsiran yang akurat terhadap isi Al-Qur`an. Tidak mungkin kita bersikap adil kepada Al-Qur`an kecuali dengan mengikuti apa yang disampaikan oleh pembawa wahyu dan risalah langit. Ia melanjutkan, "Islam bukanlah satu jalan di antara banyak jalan, dialah satu-satunya jalan itu. Laki-laki yang datang membawa ajaran ini bukanlah seorang dari sekian penunjuk jalan, dialah satu-satunya penunjuk jalan. Mengikutinya dalam semua yang dikerjakan dan diperintah adalah mengikuti Islam itu sendiri.

- Berkaitan dengan gerakan teks dan perubahan semantiknya, Abu Zaid berkata, "Sesungguhnya tetap/tidak berubah adalah sifat yang absolut dan sakral, sementara yang terkait manusia relatif dan selalu berubah. Al-Qur'an adalah teks suci dari segi *manthuq*-nya (redaksional) tapi menjadi relatif dan berubah dari segi *mafhum*-nya (konseptual), yaitu dari sisi manusia dan mengalami humanisasi. Di sini harus kita kukuhkan bahwa keadaan teks yang 'mentah' (asli) dan suci adalah keadaan metafisis yang tidak kita ketahui apa pun tentangnya kecuali apa yang disebutkan oleh teks tentang dia dan apa yang kita pahami dengan pasti dari sisi manusiawi yang berubah dan relatif."[381]
- Menurut Abu Zaid, khusus masalah pemahaman Rasulullah yang relatif, maka dalam posisinya selaku manusia biasa, beliau tunduk kepada kesalahan, alpa, dan lebih umum pemahamannya selayaknya manusia. Akibatnya, konsep *"maksum"* bagi Rasulullah seperti yang diimani tidak ada, sebab konsep itu akan menghancurkan proses *"menjadi"*, sehingga pembacaan dan pemahaman teks berhenti pada diri Rasulullah.

  Abu Zaid menulis, "Pemahaman Nabi tentang teks merupakan jenjang pertama pergerakan dan dealektika teks dengan akal manusia, sehingga tidak perlu ada asumsi dari wacana keagamaan resmi bahwa pemahaman Rasul pasti cocok dengan petunjuk intrinsik teks itu sendiri, jika kita memang menganggap adanya suatu makna pasti dari teks itu. Asumsi semacam ini akan membawa kepada bentuk kemusyrikan, karena menyejajarkan antara

---

Dan membuang Sunnah adalah sama saja dengan mencampakkan hakikat Islam itu sendiri." Lihat al-*Islam 'Ala Muftaraq at-Thuruq*, Muhammad Asad, terj. Dr. Umar Farrukh, hlm. 87-88, 110 cet. Beirut.

381 Al-*Khithab ad-Diniy, Ru'yah Naqdiyyah*, hlm. 64.

yang absolut dan yang relatif; antara yang konstan dan yang berubah, hal itu lebih jauh akan membawa kepada penuhanan atau pensakralan Nabi. Pasalnya, kita dengan sengaja menyembunyikan aspek manusiawi Rasul dan memfokuskan hakikat beliau selaku Nabi."[382]

- Visi Abu Zaid semacam itu akan menjadikan pemahaman Nabi sebagai elemen kebudayaan, dengan menghilangkan karakter kesakralan dari perkataan beliau menjadi sekadar pembacaan manusia yang sangat mungkin dilampaui (diabaikan). Hal itu juga merupakan keinginan Abu Zaid untuk menafikan hukum-hukum yang ada di dalam teks Al-Qur'an yang mana Sunnah menjelaskannya dengan: memerinci yang global, atau membatasi yang *muthlak*, atau mengkhususkan yang umum. Dengan mengeliminasi Sunnah, karena semata unsur manusiawi dan kompleksitas keragu-raguan seputar keshahihannya, maka "Al-Qur'an tetap menjadi teks yang terbuka bagi semua pembacaan manusia".
- Pada tingkatan analisis ini, kita dapat mengatakan bahwa Nasr Hamid mengukuhkan suatu realitas yang dialektis-meterialis, dan menghindari semua wacana metafisis untuk Al-Qur'an. Hal itu adalah langkah urgen untuk usaha penakwilan aqidah-aqidah Islam secara humanis dengan melampaui tafsir ortodoksi yang dia nilai tafsir mitologis yang cepat lapuk oleh zaman. Tidak ada penafsiran tentang doktrin dan hukum yang pasti dan tak berubah, karena semua itu terkait dengan realitas zamannya. Konsep yang berlaku bagi dia adalah "tidak ada suatu apa pun di luar realitas", yaitu apa saja yang melampaui hukum realitas maka harus diabaikan. Sehingga, tidak ada aqidah, atau hukum, atau kesucian

382 *Ibid.*, hlm. 64.

yang dimiliki teks atau kepercayaan secara permanen, karena setiap produk pikiran berasal dari realitas.[383]

Itulah pembacaan hermeneutis Nasr Hamid terhadap teks Al-Qur'an. Nasr Hamid mengaplikasikan metode dialektika supaya makna-makna terbebas dari otoritas makna tekstual sehingga dapat tunduk kepada pemahaman historis, dengan proses dialektis antara makna teks dan signifikansinya. Makna selalu konstan di dalam teks, tetapi signifikansinya selalu berubah, tergantung hubungan dialektis antara pembaca dan teks. Teori ini dapat teraplikasikan untuk semua jenis teks; keagamaan, sastra, dan seni.

Menurutnya, karena realitas tidaklah tetap, maka semua hasil produk budaya memiliki semantik yang terus berubah secara aksioma sehingga tidak ada entitas yang selalu tetap. Pembacaanlah yang memberikan makna semantik untuk teks. Dengan ini makna-makna bisa saja berubah, dari petunjuk rasional ke petunjuk metafor, karena teks-teks Ilahi telah berubah menjadi teks manusiawi sejak pertama kali diturunkan. Oleh karena itu, yang ada di tangan kita sekarang bukanlah teks Ilahi, tetapi teks manusiawi yang diucapkan oleh Rasulullah saw.. Teks-teks Ilahi telah memanusia sejak pertama kali turun, dan sebab itulah ia tunduk kepada perubahan dan pergantian dalam tingkat maknanya.

Jadi, kata Nasr Hamid, setiap zaman memiliki cakrawala intelektual sendiri yang menghukuminya sesuai aturan-aturan realitas. Makna-makna teks selalu tetap karena faktor tulisan dan hafalan, sedangkan signifikan teks amat tergantung kepada

---

383 Dapat dijelaskan bahwa syariat dalam istilah pembacaan Nasr Hamid tidaklah dianggap sebagai syariat ketuhanan tapi dianggap sebagai buatan manusia yang dapat dihancurkan dan dilampaui sesuai dengan logika perubahan realitas dan perkembangannya. Dia berkata dalam masalah ini, "Syariat seperti orang yang baru pertama belajar tentang *ulum* Al-Qur`an adalah membuat dirinya bersama dengan gerak laju *waqi*` kenyataan Islam dalam perkembangannya." Lihat *Mafhum an-Nash*, hlm. 15.

pembacaan humanis-antropologis. Signifikan teks tidak dibatasi oleh semantik-semantik masa silam, dan meniscayakan sistem pengetahuan yang memungkinkan untuk melampaui pembacaan itu lewat penelitian tentang yang samar dan sepadan dengan situasi kultur yang menjadi tempat hidup pembaca.

Inilah pembacaan hermeneutika ilmiah yang dipropagandakan Nasr Hamid sebagai sekoci penyelamat bagi pemikiran Arab agar bisa meninggalkan kekangan mitos metafisika dan memasuki alam pemikiran ilmiah yang objektif.

Nasr Hamid tidak menerapkan pembacaan itu hanya untuk teks-teks parsial saja, yang memang dapat menerima pengembangan makna tanpa harus menodai kesucian Al-Qur'an, tetapi dia melampaui koridor dengan memberlakukan konsep dialektika makna-signifikan untuk semua jenis teks tanpa kecuali. Termasuk ayat-ayat aqidah, pemaknaannya dijadikan relatif dan tergadai oleh tingkat kesadaran manusia dalam kacamata signifikan teks. Karena itu, maknanya silih berganti sesuai perkembangan pemahaman, dari kondisi pemahaman kekanakan, lalu puber, dan kemudian dewasa. Dalam fase kedewasaannya, sistem aqidah yang transenden sudah tak beroperasi lagi dan digantikan oleh kebenaran realitas empiris. Sehingga bisa jadi, dengan konsep ini, maka kisah-kisah Al-Qur'an bukan lagi realitas historis, melainkan ungkapan-ungkapan sastra.

Kita dapat bertanya, mengapa berpegang kepada aqidah-aqidah dan wujud transenden dianggap bertentangan dengan tesis Al-Qur'an relevan untuk semua zaman dan tempat? Tidakkah yang benar justru sebaliknya? Karena dengan penerapan metode signifikan teks dan makna, maka teks tersebut menjadi tidak relevan lagi untuk setiap zaman dan tempat. Hal itu disebabkan makna dan aqidah telah menjadi sesuatu yang memiliki realitas kultural yang terikat dengan waktu turunnya saja, dan tidak mungkin bisa berhubungan terus-menerus dengan zaman yang akan datang?

Di sini kita dapat menyimpulkan sebagian hasil pembacaan hermeneutis terhadap teks-teks keislaman yang dilakukan Nasr Hamid, seperti berikut ini.

1. Al-Qur'an adalah teks yang diproduksi realitas, alias *"produk budaya"*.
2. Aqidah Islam dibangun di atas mitos sesuai kondisi kultural yang jadi tempat kemunculannya.
3. Syariat Islam terus membentuk dirinya dan berkembang sesuai hukum realitas.
4. Zaman sakralisasi sudah punah, karena ia adalah pembodohan akal dan pemenjaraan makna.
5. Sumber keilahian Al-Qur'an bertentangan dengan analisis ilmiah objektif, karena telah mengorbankan dimensi manusia untuk kemaslahatan Allah.
6. Pengukuhannya atas prinsip *"Wahdatul Wujud"* (Kesatuan Eksistensi) dalam arti modern, yaitu manusia menggantikan posisi Tuhan. Padahal pada kenyatannya mempertemukan dua zaman yang berjauhan itu adalah mungkin jika kita mengikuti metode pembaharuan Muhammad Iqbal yang memperkenalkan tesis dealektika Islami untuk menggantikan tesis dialektika Barat sekuler.[384]
7. Melanggar kaidah "tidak ada ijtihad jika ada teks" terkait beberapa hukum yang tetap dan juga aqidah. Semua petunjuk makna teks dapat diijtihadi. Kaidah *ushul* ini baginya adalah rintangan ideologis dari pihak ortodoksi untuk memantapkan makna yang mendukung ide-ide dan kemasahatannya.
8. Teori signifikan-makna yang diproyeksikan sebagai pemahaman berorientasi *maqashid* syariat adalah mekanisme dari sekian banyak mekanisme sekularisasi Al-Qur'an dan me-

384 Lihat, Muhammad Iqbal; *Tajdîd at-Tafkir ad-Dini fi al-Islam,* terj. Mahmud Abbas Aqqad (Kairo: Dar al-Hidayah, 2006) hlm.149-150, dan Ilyas Quwaisim, *Isykaliyyah Qirâah an-Nash ad-Diniy Fi al-Fikr al-Arabi al-Muashir* (Univ. az-Zaytuniyah: al-Majlis A`la Li Ushul ad-Din) hlm.97.

manusiakannya. Teori itu akan memberikan cakrawala yang sangat luas untuk bekerja dengan semantik-semantik teks sesuai model yang dia kehendaki untuk mendukung kemodernan. Jadi zamanlah yang mengubah konstelasi dan teks hanya merespons keadaan, bukan sebaliknya. Pemahaman ini sungguh telah melampaui paham Muktazilah yang mana Nasr Hamid kerap kali diasosiasikan sebagai neo-Muktazilah, karena Muktazilah sendiri tidak pernah memuseumkan syariat seperti yang dilakukan Nasr Hamid. Sehingga kita mendapati kesimpulan bahwa, menurutnya, syariat turun hanya untuk melayani dan merespons kondisi-kondisi tertentu serta (terbatas) dalam zaman tertentu.

c. *Aplikasi Hermeneutika dalam Proyeksi Dr. Hasan Hanafi*[385]

1) Metode Materialis Historis dan Takwil Al-Qur'an

Dr. Hasan Hanafi melihat ilmu tafsir selama ini berpatokan pada periwayatan, dan belum muncul sampai sekarang tafsir

385 Ia kelahiran 13 Februari 1935. Setelah menyelesaikan studi menengahnya dia meneruskan kuliah di Universitas Kairo antara tahun 1952-1956. Pada tahun-tahun itulah dia aktif terlibat dalam gerakan Ikhwanul Muslimin (*Moslem's Brotherhood*) yang sedang jaya waktu itu di Mesir dan dunia Arab. Tidak lama kemudian ia keluar dari aktivitas IM karena dia melihat pergolakan merebut kekuasaan pada waktu itu, tidak ditemukannya perbedaan antara Islam dan revolusi dari segi ide-ide revolusioner yang dibawa oleh keduanya. Setelah tahun 1956 dia melanjutkan studi ke Prancis untuk menyelesaikan pascasarjana, dan belajar kepada Poul Ricoeur, dan terkesan sekali dengan pemikiran Edmund Husserl —pendiri filsafat fenomenologi— (1859-1938) bahkan sampai saat ini ia tidak dapat keluar dari pengaruh pemikirannya. Selain kepada mereka, dia juga berguru kepada Louis Masignon yang mengarahkannya untuk fokus studi *ushul fiqh* saat mengajukan proposal doktoral pada tahun 1966. Lulus dari Sorbonne, dia mengajar di Universitas Kairo, lalu terikat kontrak mengajar dengan Universitas Fas selama dua musim tahun ajaran 1982-1984. Hasan Hanafi termasuk intelektual Liberal yang dibesarkan secara intelektual di Barat yang berusaha menerapkan metode-metode kritik di universitas-universitas Barat yang pernah menjadi tempat belajarnya. Dan sejak tahun 1966 semangat mendukung terjadinya hubungan harmonis antara pemikiran Islam dan pemikiran Barat. Cukup janggal, saat ia diasosiasikan tokoh yang sangat menyerang kajian orientalis, namun dia berpendapat bahwa kajian dan metodologi orientalis bisa menjadi alternatif yang mengakar melalui proyeksinya dalam ilmu oksidentalisme sebagai anti tesis ilmu orientalisme. Dia juga sangat kritis kepada para penulis Arab yang dia anggap terpengaruh oleh peradaban Barat dan tidak dapat membebaskan diri dari hegemoni budaya Barat, tetapi dia dalam kajian-kajiannya sendiri mengajukan sebuah contoh yang sangat jelas bernuansa orientalis yang dia kritik sendiri.

yang berpatokan kepada realitas umat Islam dan pembacaan terhadap kondisi masyarakatnya dalam teks-teks Al-Qur'an.[386] Berangkat dari hal ini, manusia akan selalu ditekan napasnya di bawah tutup baja bahasa serta realitas historis, teologis, kerohanian, dan hukum/perundangan, seakan-akan manusia yang berlindung di balik tutup itu telah terpanggang dari empat sisi, yaitu dia masih selalu tunduk pada syariat dan undang-undang, dan kehilangan daya kerjanya yang alami serta kebebasannya untuk berinteraksi dengan realitas, kecuali pada batasan yang sangat minim.[387]

Sementara itu, realitas mendominasi pemikiran, kemaslahatan mengontrol undang-undang, dan perkembangan menggantikan nilai-nilai yang dianggap konstan. Karena kemajuan adalah inti penggerak zaman, maka agenda paling mendesak adalah meninjau ulang metode tafsir. Jika dahulu titik tolak dari teks suci menuju realitas, maka yang berlaku kini sebaliknya, berangkat dari realitas kehidupan manusia kemudian yang menjadi keinginan umat dan komunitas, baru setelah itu mencari petunjuk dari hukum-hukum alam dan

---

Adapun karangan-karangannya, antara lain sebagai berikut.

1. Kontribusi bersama mentahqiq kitab *Al-Mu'tamad Fi Ushul al-Fiqh* karya Abu al-Hasan al-Bashri (Muktazilah) tahun 1964.
2. *Manahij at-Takwil; Muhâwalât fi 'Ilm Ushul al-Fiqh* (dalam bahasa Prancis) tahun 1965.
3. *Takwil azh-Zhahirât, al-Halah ar-Rahinah Li al-Manhaj azh-Zhahiri wa Tathbîqâtuhu 'Ala azh-Zhahirah ad-Diniyyah* (dalam bahasa Prancis) tahun 1965.
4. *Dhâhirât at-Takwil; Muhâwalah Li Takwîl al-Wujud Inthilâqan Min al-'Ahd al-Jadid* (dalam bahasa Prancis) tahun 1966.
5. *Namâdzij Min al-Falsafah al-Masihiyyah, Tarjamah Li A'mâl Tsalatsah Min Ulamâ' al-Lâhut*, tahun 1969.
6. *Risalah Fi al-Lahût Wa as-Siyasah*, (Biografi Baruch Spinoza) tahun 1971.
7. *Qadhaya Muashirah Fi Fikrinâ al-Muashir* dan *Fi al-Fikr al-Harbi*, 1977.
8. *Tarbiyah al-Jins al-Basyari.* (Biografi Lessegn) tahun 1977.
9. *Ta'ali al-Ana Mawjud*, (Biografi Paul Sarter) tahun 1977.
10. *Al-Hiwar ad-Dini wa al-Wahyi* (bahasa Inggris) tahun 1977
11. *At-Turâts Wa at-Tajdîd*, tahun 1980.
12. *Dirâsat Islamiyyah*, tahun 1981.

386 Hanafi, *Dirâsât Islamiyyah*, hlm. 337.

387 *Ibid.*, hlm. 313.

sosial serta sejarah para pejuang.[388] Sehingga pada akhirnya akan sampai kepada komprehensivitas sejarah.[389] Demikianlah, sebagai ganti berangkat dari teks menuju realitas, Hasan Hanafi bertolak dari realitas menuju teks.[390]

Pemahaman Hasan Hanafi tentang wahyu berangkat dari diktum positivisme yang melihat bahwa wahyu itu adalah suatu rekayasa manusia sesuai dengan kondisinya. Wahyu selalu datang untuk suatu pembenaran terhadap realitas yang sedang hidup. Realitaslah yang mengundang solusi ketika solusi-solusi lain tidak mampu menyelesaikan, kemudian datanglah wahyu sebagai solusi untuk problem, setelah problem itu terjadi dan bukan sebelum ia terjadi.[391]

Penggunaan realitas dalam membaca Al-Qur'an ini harus dilakukan Hanafi untuk tujuan: 1) mendekatkan wahyu Tuhan kepada konsep materialistis agar nanti pada akhirnya dapat menyimpulkan takwil materialis historis terhadap teks Al-Qur'an, 2) memberikan perhatian kepada prinsip filsafat marxis yang mengatakan bahwa realitas lebih penting daripada pemikiran. Anggitan ideologis inilah yang diusahakan Hasan Hanafi untuk ditemukan legalitasnya dalam konsep *Asbab Nuzul* dalam ilmu-ilmu Al-Qur'an klasik.[392]

Pembacaan ini menurut Hanafi berdiri di atas tiga fondasi.

1. Menghubungkan wahyu dengan realitas.
2. Tidak membutuhkan lagi semua dalil *naqli* (yang diriwayatkan).

---

388 Sunnah dalam pandangan ini berada di peringkat ketiga dan kedudukannya sama dengan mitos/ legenda para pejuang.

389 Yang dia maksud adalah teks Al-Qur`an yang dia jadikan pada derajat keempat dan terakhir.

390 Sebuah keharusan yang berarti menundukkan teks kepada keinginan manusia bukan menundukkan keinginan manusia kepada tuntunan teks. Lihat Hasan Hanafi, *Dirasât Islamiyyah*, hlm. 334-335.

391 *Ibid.*, hlm. 335.

392 Husain al-Milli, *Zhahirah al-Yasar al-Islami*, hlm. 78, dan makalah Hasan Hanafi berjudul *"Al-Wahyu Wa al-Waqi' Dirâsat Fi Asbâbbb an-Nuzul"* dalam kompilasi seminar *Al-Islam wa al-Hadatsah* (cet. Dar as-Saqi, 1990) hlm.133-175.

3. Mendorong sisi humanis, bukan teologis.[393]

Proyek ini memusatkan tujuannya untuk merealisasikan empat tujuan dalam bidang kajian Al-Qur'an.

Pertama, menjatuhkan materi kuno yang sudah menjadi tidak bermakna, seperti ayat-ayat yang sudah dinasakh bacaan dan hukumnya atau sejarah mushaf dan kodifikasinya, sebagai tahap awal untuk menggugurkan Al-Qur'an secara keseluruhan.

Kedua, menampakkan tema-tema yang memiliki signifikansi sosiologis seperti *Asbab Nuzul* (keutamaan realitas melebihi pemikiran) dan *Nasikh-Manshukh* (waktu dan perkembangan) sehingga memuluskan jalan untuk metode dekonstruksi-rekonstruksi dari dalam.

Ketiga, menjauhi tafsir ensiklopedis seperti tafsir gramatik, sastra, dan fiqih, untuk mengokohkan pemahaman-pemahaman hermeneutis.

Keempat, memulai sebuah tafsir empatis-partisipatoris.[394]

2) Teori Hermeneutika Hasan Hanafi

a) Kritik atas Tafsir Klasik

Hasan Hanafi mengkritik tafsir klasik karena mengikuti pola analisis-teoretis, baik itu metode *bil ma`tsur* maupun tafsir *bir ra`yi.* Maksudnya, seorang penafsir tidak lain hanya seorang penjelas yang menyimpulkan makna dari teks dengan akalnya yang murni kemudian mencarikan dalil untuk itu baik berupa dalil *naqli* maupun argumentasi *aqli.*[395]

Hanafi mengeluhkan bahwa sampai sekarang belum pernah muncul tafsir yang berlandaskan kepada realitas

393 Karena pembacaan ini dilakukan untuk tujuan memberikan tempat kepada nilai-nilai sekularisme. Lihat Hasan Hanafi, *Fi Fikrina al-Muashir*", hlm. 180-182.

394 *Fi Fikrina al-Muashir,* hlm. 179.

395 *Fi Fikrina al-Muashir,* hlm. 179.

umat Islam dan pembacaan atas kondisi masyarakat Islam dalam sinaran teks-teks Al-Qur'an, karena itu hilanglah dari ilmu tafsir realitas umat dan sejarahnya. Pengecualian dari kondisi ini adalah beberapa tafsir seperti al-*Manâr* karya bersama Syaikh Muhammad Abduh (1849-1905) dan Rasyid Ridha (1865-1935), *Turjuman Al-Qur'an* (karya Abu-l A`la al-Maududi, 1903-1979), dan *Fi Zhilal Al-Qur'an* (karya Sayyid Quthb, 1906-1966). Tafsir-tafsir pada umumnya sangat ensiklopedis dan sesuai dengan urutan Al-Qur'an, dari satu surah ke surah yang lain dan dari satu ayat ke ayat lain. Belum ada hingga kini, tafsir tematis yang mengumpulkan semua tema yang serupa dan kemudian merangkainya dalam bingkai yang komprehensif, di mana manusia menempati posisi sentral. Akibat belum adanya tafsir tematis, hilanglah kesatuan tematis dalam Al-Qur'an dan kita tidak bisa membaca kebutuhan kita di dalamnya, terutama tema-tema kemanusiaan dan sejarah.[396]

Oleh karena itu, batasan-batasan klasik yang mempersyaratkan seorang mufassir mengetahui bahasa harus dilampaui. Pasalnya, metodologi itu membayangkan bahwa sebuah teks masih belum jelas, dan menafikan perasaan dan keterlibatan seorang penafsir terhadap upaya mengatasi problem-problem umat yang sedang mereka hadapi.[397]

Hanafi memandang bahwa pengambilan manfaat dari turats tafsir yang sangat kaya, sangat terkendala. Hal itu karena terdapat sejumlah kesulitan yang menghadang, di antaranya sebagai berikut.

- Mustahil menyatukan pendapat yang saling bertentangan di antara para mufassir.
- Upaya merujuk turats kembali berarti kita terjebak di

396 *Dirasât Islamiyyah*, hlm. 237.

397 *Fi Fikrina al-Muashir*, hlm. 176.

dalam penafsiran yang berlawanan dengan gerakan menuju realitas.

- Jika pun kita sedang melakukan kerja tafsir yang realistis, maka ia harus menjadi penafsiran yang mengikuti realitas, yang menghilangkan nilai tafsir itu sendiri dan alasan keberadaannya.[398]

b) Metode Alternatif

Metode alternatif untuk para mufassir, menurut Hasan Hanafi, terwujud dalam usaha kembali kepada yang alami dan natural yang dianggapnya sebagai sumber pemikiran. Hal itu akan terwujud dengan bebas dari penafsiran idealis, menancapkan kaidah-kaidah metode ilmiah, dan lepas dari hambatan bahasa dan takwil.[399]

Teori tafsir—dalam anggitan (gubahan/pembaruan) Hasan Hanafi—harus diproyeksikan menjadi sebuah metode empatis-sosiologis yang dibangun di atas analisis-analisis fenomenologis-sosiologis. Pasalnya, ia adalah fenomena manusia yang hidup di dalam perasaan mufassir, sehingga memungkinkan terwujudnya kerangka fenomenologi sosial. Tujuannya adalah berbicara kepada publik Arab secara langsung dan melampaui cara-cara akademis konservatif, untuk sampai kepada pemikiran serta pandangan yang langsung dan menyeluruh terhadap realitas.[400]

Hasan Hanafi mengatakan bahwa dengan kelanggengan pembacaan mufassir terhadap teks-teks agama dan kadar pengalamannya yang beragam dalam kehidupan praktis, maka makna-makna teks agama dapat dipahami secara spontan. Juga akan berubah kepada pandangan

398 *Ibid.*, hlm. 183.

399 *Ibid.*, hlm. 84, 184-185.

400 *Ibid.*, hlm. 7-8.

yang muncul langsung dari penelitian terhadap pengalaman sehari-hari yang menjadi tempat hidup mufassir. Inilah metode yang menghubungkan pemikiran dengan realitas.[401]

Menurutnya, teks agama bukanlah suatu pendapat atau sudut pandang dan juga bukan makna abstrak. Akan tetapi, ia adalah kegundahan, kesempitan, penderitaan, dan sakit yang dirasakan oleh seseorang sehingga teks datang untuk menghilangkan kesusahan dan kesempitan itu. Jadi, menemukan itu semua bukan berarti hanya memahami teks, lebih dari itu, juga memberikan kepada realitas tersebut hakikat keagamaan yang terungkap oleh teks.[402]

Pengalaman hidup, menurut Hanafi, tidak memerlukan pendapat yang diriwayatkan, ataupun tafsir dengan alat bantu ilmu-ilmu rasional. Akan tetapi, memerlukan analisis pengalaman itu sendiri untuk mengeluarkan makna tersembunyi dan semantiknya yang independen. Jadi, seorang mufassir pertama-tama melakukan: analisis pengalaman pribadinya sendiri untuk menemukan maknanya sebelum dia berbicara kepada audiens. Pengalaman tidak membutuhkan dalil yang mendukung dari luar dirinya, baik berupa perkataan yang diriwayatkan oleh sahabat maupun argumentasi yang ditelurkan oleh seorang pencetus ide. Pasalnya, ia mengandung nilai kebenaran di dalam dirinya sebagai sebuah realitas manusia universal, yang dalam hal ini mufassir tidak membutuhkan retorika penggunaan lafazh sebab dia cukup menggunakan kosakata yang umum dipakai oleh manusia pada umumnya dalam kehidupan sehari-hari.[403]

---

401 *Ibid.*, hlm. 180-181.

402 *Ibid.*, hlm. 180.

403 Hlm.181, dengan konsep tersebut dia telah menghapus semua langkah operasional yang telah dibangun oleh para ulama untuk membangun kualitas penafsiran yang ilmiah kredibel untuk Al-Qur`an.

Setelah kutipan-kutipan di atas untuk mengumpulkan metode alternatif yang diusulkan oleh Hasan Hanafi dalam bidang tafsir Al-Qur'an, saya hendak mengatakan bahwa alternatif yang dia sampaikan itu amat jauh untuk dikatakan sebagai sebuah metode yang jelas aturannya. Karena dia mengajak kita kepada sebuah pembacaan inklusif yang dapat mengakomodasi semua penakwilan untuk teks, seperti apa pun ia saling bertentangan atau berlawanan dengan teks Al-Qur'an sendiri. Dan pada waktu yang sama dia menegasikan penafsiran yang berusaha mengambil manfaat dari tafsir-tafsir klasik. Dengan menganalisis teks-teks di atas, kita dapat merasakan sejumlah aksioma yang oleh penulisnya (Hasan Hanafi) selalu menjadi sentral pemikirannya sebagai berikut.

1. Teks agama ("ayat") datang setelah perasaan Nabi saw. mengalami krisis, sehingga beliau merasakan kebutuhan genting untuk solusi. Asumsi semacam ini akan membawa kita kepada sebuah permasalahan rumit lain, yaitu ada yang mengatakan bahwa wahyu adalah inovasi dari Rasulullah dan tidak ada hubungannya sama sekali dengan Allah. Pasalnya, Nabi saw. mengajukan sebuah solusi pada setiap kesempatan yang beliau inginkan.
2. Wahyu itu sendiri adalah sebuah solusi dari kesempitan dan kesusahan yang datang kepada manusia, kemudian ia juga terikat dengan sebuah jangka historis tertentu. Pengaruhnya tidak berlaku efektif pasca zaman turunnya wahyu. Dengan logika ini manusia yang menjadi sasaran wahyu itu tidak lagi terikat dan tunduk kepada tuntunannya pada saat kesempitan yang menimbulkan solusi itu telah lewat masanya.
3. Pengalaman individual manusia adalah satu-satunya sumber untuk menafsirkan teks dan menggugurkan semua sumber yang menjadi asal makna semantik teks dahulu kala, apa pun bentuknya. Pasalnya, jika penafsir merujuk

kepada sumber-sumber itu, maka dia akan mundur ke belakang pada zaman munculnya wahyu, yang karenanya ia akan hidup teralienasi dari dunia kekiniannya.

Secara umum, kekhususan yang paling penting untuk model pembacaan ini adalah ingin lari dari aturan-aturan dan kaidah tafsir manapun, sehingga dapat melumpuhkan Al-Qur'an dalam aspek aqidah dan syariatnya di bawah topeng pemahaman realistis dan penafsiran empatis-sosiologis!!

3) Levelisasi Pembacaan Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi

a) Penggunaan Cakupan Kebahasaan

Hasan Hanafi berpendapat bahwa usaha merekonstruksi bangunan intelektual klasik Arab hanya dapat dilakukan dengan memperbaharui bahasanya dan menghidupkan kembali substansinya dengan bahasa modern. Pasalnya, bahasa klasik sudah tidak mampu lagi mengungkapkan substansi-substansi yang terus berkembang sesuai dengan kemajuan zaman, karena bahasa itu telah lama lekat dengan makna-makna konvensional yang menjadi tujuan kita agar dapat terbebas darinya.[404] Kelemahan bahasa klasik disebabkan hal-hal berikut ini.

- Ia adalah bahasa *"teologis"*, yang diselimuti oleh makna-makna seputar Tuhan.
- Ia adalah bahasa *"agamis"*, sehingga tidak mampu menyampaikan substansinya dalam zaman modern sekarang ini.
- Ia adalah bahasa *"historis"*, yang mengungkap fakta-fakta sejarah lebih banyak dibandingkan mengungkap pemikiran.
- Ia adalah bahasa *"hukum"* yang kaku dan formal.
- Ia adalah bahasa *"ornamental"* yang abstrak.[405]

---

404 Lihat at-*Turats wa at-Tajdid*, hlm. 94.

405 *Ibid.*, hlm. 96-101 atau 112-118 dalam cetakan Beirut th. 2002.

Oleh sebab itu, pembaharuan bahasa bagi Hanafi adalah langkah awal logis bagi setiap ilmu, khususnya setiap ilmu-ilmu dasar dalam *turats* kita yang klasik ini masih mengungkapkan dirinya dengan kosakata dan peristilahan konvensional pada masa pertumbuhan ilmu-ilmu itu. Faktor waktu yang sangat jauh itulah yang telah menghancurkan substansi dan semantiknya yang independen. Selain juga hal itu jadi penghalang setiap upaya pemahaman ulang atau pengembangan maknanya, sehingga bahasa klasik masih didominasi oleh istilah-istilah teologis, seperti *Allah, Rasul, Agama, Surga, Neraka, Pahala,* dan *Siksa.*[406] Kosakata seperti *kebebasan* dan *syura* (musyawarah) semuanya adalah kalimat rasional dalam ilmu tauhid yang tidak mungkin akal menolaknya. Adapun istilah seperti *Allah, surga, neraka, hisab,* dan *shirat* adalah kalimat-kalimat yang pasti dan abstrak serta tidak mungkin bagi akal untuk berinteraksi dengannya tanpa memahami dan menafsirkan atau menakwilnya.[407] Oleh sebab itu, pembaharuan bahasa harus memperhatikan prasyarat berikut.

- Mampu secara umum memberikan wacana diskursif kepada setiap akal.
- Dapat terbuka untuk menerima perubahan dan pergantian.
- Harus rasional yang mungkin berinteraksi dengannya dalam menyampaikan makna.
- Bahasa itu memiliki padanannya di alam nyata dan realitas.
- Harus berupa bahasa Arab dan bukan bahasa Arab serapan.[408]

406 *Ibid.*, hlm. 93-94.

407 *Ibid.*, hlm. 103.

408 *Ibid.*, hlm. 101-102.

Setelah pemaparan ringkas tadi, saya ingin katakan, adakah akal manusia yang dapat menggabungkan semua nilai kontradiktif di atas? Logika apakah yang dapat menerima klenik yang tidak ada ujungnya ini? Bagaimana mungkin akal Hanafi begitu membenci bahasa Arab sebagai bahasa keagamaan, dan apakah di dunia ini penah ditemukan bahasa yang tidak memiliki kosakata-kosakata agamis/ teologis seperti yang dituding Hanafi itu? Bagaimana akal Hanafi mau menerima ajakan untuk mewujudkan bahasa yang terbuka dan dapat direvisi artinya (bahasa yang lentur, cair, dan tidak terstruktur), sementara dalam kesempatan lain ia mempersyaratkan bahasa itu harus Arab dan bukan resapan dari bahasa asing?

Hanafi memperlakukan bahasa sebagai produk anggitan sejarah untuk suatu era yang pendek, yaitu masa turunnya wahyu, dan tetap terhenti semantiknya tanpa bisa melampauinya. Sebuah kondisi yang, menurut Hanafi, menjadikan bahasa itu lemah dan tak dapat menyampaikan substansi zaman modern. Tampaknya melalui anggitan semacam itu, Hanafi ingin sampai pada tujuan-tujuan tertentu sebagai berikut.

- Menghancurkan bahasa Arab *fusha* (formal-ofisial) dan menggantinya dengan bahasa *'amiyah* (informal) atau yang sepadan sebagai gantinya. Inilah propaganda klasik yang telah lama ditolak oleh akal manusia.
- Karena penulis itu ingin melumpuhkan *turats* Islam lengkap dengan sumber-sumbernya, jadi sebagai kelengkapan proyeknya adalah membunuh bahasa yang merupakan sarana yang kita gunakan untuk menapaki gunung *turats*. Jadi, mengganti atau mendiskreditkan bahasa agama akan dapat membantu tujuan itu, antara lain dengan menciptakan jurang pemisah antara *turats* dan umat selaku pemiliknya, sehingga mereka tidak bisa lagi mengkajinya. Akan tetapi, gema propaganda

ini tampak jelas sekali ketika Hanafi mengecam kalimat-kalimat yang dia menganggap akal tak mampu menyerapnya seperti *Allah, surga, neraka,* dll. Proposal sebenarnya adalah bukan untuk menghancurkan bahasa secara langsung, tetapi menghancurkan agama Islam yang mana bahasa Arab adalah media satu-satunya yang dapat mentransmisikan agama Islam kepada generasi penerus kita.

b) Teks Al-Qur'an antara Takwil dan Ta`thil (Pengosongan)

Di akhir bagian pembacaannya, Hanafi menjelaskan sikap sebenarnya tentang masalah takwil teks, suatu proses yang tidak tunduk kepada aturan dengan ketentuan yang jelas—kecuali apa yang dia sebut sebagai "kebutuhan-kebutuhan zaman". Dia menganggap kebutuhan zaman itu satu-satunya standar yang digunakan untuk mengontrol teks dalam rasio pembacanya. Sayangnya, dia tidak menjelaskan koridor objektif yang dapat digunakan sebagai perspektif untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan itu sendiri.

Ukuran itu, menurut Hanafi, adalah yang dapat membebaskan perspektif kita dalam menilai masalah pengetahuan tentang wahyu yang selama ini kita pegangi dan membawa kepada kerugian dalam kehidupan praktis kita. Dapat kita catat bahwa gambaran yang dia suguhkan ini berangkat dari asumsi keliru yang menganggap agama sebagian dari *turats*. Padahal *turats* itu sendiri tidak lain adalah sebuah problem nasional yang diciptakan sekelompok manusia dalam kondisi tertentu. Hanafi berkata, "Perspektif kita tentang pengetahuan selalu berlandaskan kepada wahyu dan inspirasi Ilahiah serta berdiri di atas penafsiran teks-teks, sehingga masuklah maling-maling teks."[409]

---

409 Yang dimaksud maling teks adalah para ahli fikih klasik dan gerakan-gerakan Islam kontemporer. Ungkapan itu diambil dari syair Mahmud Darwisy.

Pada kesempatan lain ia menyatakan, "Jika kita mengerti realitas dari teks dan bukan dari analisis akal, maka susah sekali kita melihat dan memahami hukum realitas, sehingga kita menjadi orang-orang pinggiran tak berdaya di atas teks-teks.[410] Kita telah rugi besar dengan kembali kepada teks mentah karena kita berpegangan kepada *"Firman Allah"* atau *"Sabda Rasulullah"*, dan ketidakbecusan kita untuk menemukan makna, serta ketidakkuasaan kita untuk hidup dalam dunia makna-makna, sehingga kita menjadi tawanan teks, setelah sebelumnya teks-teks itulah yang menjadi tawanan akal-akal para pendahulu kita."[411]

Hanafi berpendapat bahwa syariat bukanlah sesuatu yang tetap untuk selamanya dan tidak berubah, tetapi perundangan syariat selalu menyelaraskan diri dengan perkembangan masyarakat dan perubahan realitas. Karena para ulama *ushul fiqh* mampu menundukkan kemajuan zaman ke dalam undang-undang yang ganda, dari yang ringan ke yang berat, atau dari yang berat menuju yang ringan. Karena itu, kemampuan dan keahlian dipertimbangkan perannya oleh syariat. Akan tetapi, capaian besar itu telah hilang dari kita, setelah kita menggambarkan wahyu sebagai sesuatu di luar zaman dan pensyariatan sebagai sesuatu di luar perkembangan masyarakat.[412]

Karena itu, kata Hanafi, permasalahannya jadi tidak lepas dari keharusan takwil. Keharusan untuk menakwilkan masalah-masalah klasik yang berangkat dari kebutuhan zaman modern dan kepentingannya terhadap sejarah atau menakwilkan zaman sekarang dimulai dari sikap-sikap pragmatis aplikatif.[413]

---

410 *Dirâsât Islamiyyah*, hlm. 326.

411 At-*Turats wa at-Tajdîd*, hlm. 133.

412 *Dirâsât Islamiyyah*, hlm. 335.

413 *Dirâsât Islamiyyah*, hlm. 346.

Jadi, menurut Hanafi, *turats* kita yang klasik itu bukanlah masalah keagamaan tapi masalah kemasyarakatan yang berhubungan dengan kehidupan para warga negaranya. Agama itu sendiri sejatinya menjadi *turats,* sebab agama telah diperankan oleh kelompok manusia dan telah mengubahnya menjadi budaya sesuai tuntutan zamannya. Jadi tidak ada agama pada dirinya sendiri, tetapi yang ada adalah *turats* sekelompok manusia tertentu yang muncul pada masa historis tertentu yang terbatas dan bisa dikembangkan sesuai dengan zaman historisnya yang akan datang.[414]

Pasalnya, kata Hanafi, Islam telah datang sebagai fase terbaru dari era perkembangan wahyu dalam sejarahnya, yang dimulai dari Ibrahim a.s., bapak para nabi. Wahyu berjalan sesuai dengan tuntutan setiap zamannya. Karena itu, menjadi aneh dan janggal jika manusia berhenti terbatas hanya pada contoh-contoh awal dalam penerapan wahyu ketika ia terbukti di awal zaman keislaman atau pada zaman Almasih atau berulangnya panggilan-panggilan untuk selalu kembali pada dasar-dasar pertama atau kepada kesucian asli dalam sumber yang pertama.[415]

Sketsa pemikiran yang diajukan oleh Hanafi dari paragraf-paragraf yang lalu cukup jelas bahwa "ulama umat yang berpegang pada perintah-perintah Allah seperti yang tertera dalam ayat dan hadits tidak lain adalah para maling yang melakukan sabotase terhadap teks-teks syariat dan mengarahkannya sesuai kecenderungan masing-masing. Syariat tidak lain adalah hasil poduk budaya dan kondisi lingkungan yang tampak di dalamnya. *Turats* adalah masalah kenegaraan bukan keagamaan, sebab Al-Qur'an menyentuh hidup warga negara, sementara agama tidak

414 Adib Emitri, "*Da'awat Ushuliyyah Jadidah 'Ala Masyrahat al-Waqi*". (Majalah *al-Balagh al-Maghribi,* edisi 88), hlm. 16.

415 *Fi Fikrina al-Muashir,* hlm. 92.

perlu mengurusi publik. Persoalannya telah melampaui hal itu, yaitu agar agama dapat berubah menjadi kebudayaan yang pada akhirnya melayani *turats* ini dengan maknanya yang luas.

Pelarian Hanafi dari kebenaran pada proposalnya ini sungguh sangat jelas. Dia bertolak dari konseptual positivis yang menganggap agama adalah produk manusia belaka. Dia kemudian membalik gambaran dengan menganggap *turats* sebagai pokok agama, padahal *turats* itu muncul dari interaksi manusia muslim dengan pokok-pokok ajaran agama. Lebih dari itu, amat mengelirukan ketika kita memasukkan Al-Qur'an dan sunnah sebagai bagian *turats,* sebab hal itu adalah jalan paling mudah untuk mengategorikannya sebagai problem historis yang dapat dilampaui, padahal keduanya adalah dasar yang menjadi sentral *turats* secara keseluruhan. Pasalnya, keduanya itu bersumber dari Tuhan yang tidak berhenti memberikan kontribusi meskipun zaman semakin maju.

Ketika Hanafi menuntut untuk mendekonstruksi pemahaman yang meletakkan wahyu di luar zaman dan pensyariatan di luar perkembangan masyarakat, ia juga mengajukan dalil atas keimanannya tentang Al-Qur'an yang manusiawi, dan kemudian membuang pengakuan terhadap sumber ilahiah Al-Qur'an. Pengelompokan wahyu berada di dalam zaman bisa diartikan posisi wahyu dalam koridor aktivitas manusia yang murni.

Untuk menguatkan tesis "historisitas wahyu", Hanafi berangkat dari asumsi-asumsi berikut.

- *Pertama,* wahyu adalah sekumpulan solusi dan sikap terhadap realitas.
- *Kedua,* solusi-solusi itu dapat saja berubah dan direvisi (sesuai tuntutan kekinian).

- *Ketiga,* wahyu adalah hasil kreativitas manusia dan bukan *"given"* dari Tuhan.

Berpedoman dengan asumsi-asumsi inilah kita wajib menakwilkan teks-teks yang (lahirnya) sudah tidak sesuai dengan pilihan-pilihan (atau selera) kita. Dan, jika itu dirasa mustahil, maka ia wajib dikosongkan dari maknanya (*ta'thil*). Adakalanya hal itu untuk memberlakukan kaidah *"Nasakh"* yang pernah diakui oleh zaman Islam yang pertama dan para pakar *ushul* dalam kitab-kitab mereka atau dengan cara "mengubah teks-teks menjadi dunia makna-makna"[416]; artinya pada bentuk-bentuk pemahaman yang abstrak.

3. Pemanfaatan Pembacaan Baru dari Perspektif Orientalis

Pada awalnya Arkoun dan Hanafi menolak hasil-hasil penemuan orientalis. Kemudian keduanya ingin tampil bersikap kritis terhadap orientalis, namun ide-ide yang tidak pernah berhenti mereka ulang-ulang ternyata tidak berbeda dari apa yang pernah dikatakan para orientalis. Bahkan, seringkali hanya merupakan pengulangan kerja dan reproduksi pemikiran-pemikiran serta pandangan-pandangan reduksionis.

Secara umum, kita dapat gabungkan fenomena-fenomena pengaruh orientalis dalam pembacaan baru untuk Al-Qur'an ke dalam tiga fenomena besar.

a. Fenomena Pertama: Condong kepada Tafsir Positivis-Sekular tentang Wahyu

Arkoun, Hanafi, dan Abu Zaid berupaya agar bisa meraih klaim ilmiah dalam kajian mereka, sehingga mengembalikan fenomena wahyu kepada suatu bentuk inovasi personal. Mereka

416 At-*Turats wa at-Tajdîd,* hlm. 133.

telah sampai pada hal itu dengan cara-cara berliku, namun tidak bisa memberikan kepuasan dalam penjelasan langsung. Mereka menempuh berbagai metode yang mereka berharap kita dapat menerima takwil-takwilnya. Sekali waktu, tameng itu berupa klaim kritik sejarah.[417] Di waktu yang lain adalah klaim bahwa wahyu adalah percobaan dalam kesadaran Rasulullah yang tengah merasakan krisis.[418] Di kesempatan lain mengklaim bahwa Al-Qur'an adalah teks manusia.[419]

Penelitian dalam masalah wahyu—menurut Hasan Hanafi, Arkoun, dan Nasr Abu Zaid—tunduk pada premis-premis keliru yang meniscayakan wahyu tidak boleh melampaui kejadian-kejadian historis atau sekumpulan fakta-fakta sosiologis. Ketika peneliti memasuki medan kajian Al-Qur'an dengan prakonsepsi-prakonsepsi tertentu, dia tidak sedang mencari kebenaran agar bisa meraihnya, namun lebih mencari justifikasi atas asumsi-asumsi pemikirannya saja. Berangkat dari ketetapan-ketetapan final para juru bicara pembacaan baru, seseorang dapat mencatat kesatuan metode dan kesatuan tujuan di antara para penulis itu dengan generasi orientalis yang telah dibutakan oleh fanatisme keagamaan mereka, Yahudi dan Kristen.

Pada tataran metodologi, para orientalis berangkat dari ketetapan-ketetapan epistemologis yang memiliki hubungan dengan agama mereka yang memandang bahwa fenomena wahyu paling mutakhir adalah terpancar pada diri Musa dan Isa, jadi kenabian mustahil muncul setelah keduanya wafat. Dari hipotesa seperti ini mereka perlakukan Al-Qur'an sebagai kejadian manusia murni. Jadi, Al-Qur'an adakalanya hasil kerja pemilahan yang berlandaskan kepada kitab-kitab "samawi" lain mengingat ditemukannya kisah-kisah para nabi dan cerita umat terdahulu yang ada di

---

417 Lihat, *Tarikhiyyah al-Fikr al-'Arabi*, hlm. 101.

418 At-*Turats wa at-Tajdi*, hlm. 114.

419 *Naqd al-Khithab ad-Diniy*, hlm. 93.

dalamnya, atau berupa "imajinasi di luar kontrol" yang keluar dari Rasulullah ketika terserang sindrom epilepsi,[420] atau juga Al-Qur'an adalah pemilahan dan percampuran antara berbagai unsur agama berhala yang tidak bermakna apa-apa. Dan jika kita bisa memaklumi para orientalis yang menetapkan positivisme wahyu yang dibawa oleh Muhammad saw. berdasarkan premis-premis ideologis yang tidak dapat mereka singkirkan, maka di mana kita bisa memaklumi orang yang terang-terangan mengaku Islam tapi mengulang-ulang hasil-hasil penelitian orientalis?!

Pada tataran tujuan yang ingin mereka capai, kaum orientalis sangat perhatian kepada Al-Qur'an karena menganggapnya sebagai "data sejarah" semata. Kemudian mereka tidak membedakan antara Al-Qur'an dan sastra-sastra yang muncul masa itu untuk tujuan mengukuhkan sisi kemanusiaannya dan menisbatkannya sebagai karangan Muhammad saw.. Mereka tak bosan melakukan perbandingan-perbandingan Al-Qur'an dengan teks-teks syair untuk menampakkan kecocokan dari sisi manusiawinya.[421] Noldeke (1836-1930) sendiri yang mengisyaratkan dalam *Ensiklopedia Islam* bahwa ada sekelompok ayat Al-Qur'an yang hilang dan ia sekarang tidak sempurna.

Jika kita kembali kepada apa yang diulang-ulang oleh para penganjur pembacaan baru, kita tidak akan menemukan perbedaan antara mereka dan para orientalis dalam hal kemanusiaan Al-Qur'an. Bahkan, kengototan mereka untuk menerapkan metode ilmu humaniora dalam bidang kajian Al-Qur'an adalah bukti paling besar atas hal itu. Pasalnya, ilmu-ilmu itu sejak pertama

420 Di antara beberapa kesamaan klaim-klaim orientalis dan proyeksi Hanafi tentang wahyu adalah percobaan dalam perasaan Nabi ketika merasakan kesempitan dan kegundahan lalu datanglah wahyu untuk menghilangkan krisis itu.

421 Kita dapat menemukan perbandingan-perbandingan yang reduktif dalam banyak karya orientalisme, seperti R. Blacher, *Al-Qur'an Nuzuluhu Wa Tadwînuhu wa Ta'tsîruhu*, hlm. 38; David Margolioth, *Ushul asy-Sy'ir al-Arabi*, hlm. 32 dan 77; Theodore Noldeke yang dianggap sebagai pionir kajian historisisme Al-Qur'an dan kitabnya *Tarikh Al-Qur'an* dianggap sebagai dasar setiap kajian *ulum* Al-Qur'an di Barat, sebab sejak pertama kali dicetak tahun 1860 tetap menjadi pusat perhatian mereka. Lihat Arthur Jeffry, *Kitab al-Mashahif*, hlm. 4.

kali muncul berkonsentrasi untuk bisa memahami beragam fenomena yang menyertai fenomena kemanusiaan dalam semua lini kehidupan. Ajakan untuk menerapkannya kepada teks Al-Qur'an adalah usaha yang cepat untuk berinteraksi dengan teks-teks wahyu dengan logika serupa yang diperlakukan untuk permasalahan-permasalahan yang dipancarkan oleh kehidupan manusiawi. Hal ini maksudnya secara substansial adalah sebagai berikut.

1. Menolak keistimewaan khusus bagi Al-Qur'an yang menjadikannya di luar batas waktu dan tempat, dan menganggapnya kejadian manusia biasa saja.
2. Menjadikan ilmu-ilmu humaniora sebagai sarana untuk sampai kepada pengetahuan pasti yang didukung dalil, meskipun banyak bersandarkan pada teori-teori praduga. Hal itu ditunjukkan oleh banyaknya perubahan-perubahan yang terus melekat dalam dirinya.
3. Membalikkan perimbangan epistemologis, yaitu dengan menjadikan ilmu-ilmu humaniora sebagai epistema absolut, sementara teks-teks wahyu sifatnya relatif saja.

b. Fenomena Kedua: Al-Qur'an antara Fakta Realitas dan Simbolisme

Tidak seorang pun yang dapat mengingkari keberadaan dan fungsi simbol dalam Al-Qur'an. Karena episode-episode simbolis digunakan dalam teks-teks Al-Qur'an, khususnya ketika ingin mematri persoalan-persoalan aqidah dalam hati umat Islam. Pembicaraan tentang simbolisme Al-Qur'an akan membawa kita secara langsung kepada kisah-kisah Al-Qur'an yang berusaha menggugah fitrah keimanan dengan cara kisah-kisah simbolis. Akan tetapi, kesalahan para orientalis dan pengikutnya adalah mereka memasukkan kejadian-kejadian sebagai unsur imajinasi dan dugaan, padahal nilai faktualitasnya sangat jelas.

Jika seseorang mencermati temuan-temuan orientalis, maka ia akan menemukan suatu konsensus berupa "imajinasi simbolik Al-Qur'an". Bahkan, lebih dari itu, ia menganggap Islam sebagai kelanjutan simbol paganisme Arab jahiliah. Tugas simbol ini bukan untuk menetapkan hakikat-hakikat keyakinan yang permanen, namun bertujuan untuk menutupi gejolak psikologis bangsa Arab yang pada dasarnya mereka siap menerima apa saja yang dapat memuaskan hajat mereka menuju visi-visi transenden. Sesuai logika kaum orientalis bahwa setiap agama apa pun pada aslinya berkaitan erat dengan kehidupan imajinatif dalam kesadaran sosial mereka, sehingga ia tidak dapat menyentuh *Ruh* kecuali jika berlandaskan kepada indra dan refleksi jiwa dalam kadar tertentu.[422]

Menurut kaum orientalis, konten Al-Qur'an yang paling menonjol bukanlah tersusun—dalam faktanya—dari proposal ideologis, tetapi diracik dari kisah-kisah historis dan simbolis serta kondisi-kondisi akhirat.[423] Mayoritas kaum pagan Arab bisa menerima ajaran Al-Qur'an tanpa harus melepaskan keyakinan lama mereka. Apa yang diwujudkan oleh Muhammad saw. atas mereka adalah beliau mewajibkan otoritas tertinggi mereka dengan nama Allah Yang Mahakuat dan Mahatinggi serta menjadikannya di atas simbol-simbol milik mereka. Oleh sebab itu, warisan Arab kuno masih tetap berada di bawah hegemoni Tuhan Yang Mahakuasa dan Mahatinggi.[424] Muhammad saw. menguasai simbolisme keagamaan yang dimiliki kaumnya—termasuk semua kekuatan yang pernah diwarisi—untuk menggugah potensi-potensi imajinasi mereka, hanya saja Muhammad saw. melakukan transformasi dari kerangka simbolis kepada kerangka monoteistis.[425]

---

422 Hamilton Gib, *Bunyah al-Fikr ad-Dini Fi al-Islam*, hlm. 90.

423 Fritjhof Schuon, *Kaifa Nafham al-Islam?*, hlm. 58.

424 H. Gibb, *Dirasât Fi al-Hadharah al-Islam*, hlm. 240.

425 *Ibid.*, hlm. 250-251 dan *Bunyah al-Fikr ad-Dini Fi al-Islam*, hlm. 82-82.

Kaum orientalis menyatakan bahwa Islam telah mengambil pemikiran-pemikiran ini (aqidah) dari epistema jahiliah dan memasukkannya ke dalam konsepsi-konsepsi sesuai dengan pandangan alam Islam, meski hal itu dapat dianggap sebagai pemikiran *folklore* dalam doktrin Islam.[426]

Simbol Al-Qur'an dalam visi orientalis tidak lebih sekadar imajinasi-imajinasi sosial yang dipinjam dari tradisi keagamaan yang telah lampau. Prestasi Muhammad saw. satu-satunya adalah memindahkan kejadian-kejadian itu dari koridor *jahili* menuju koridor monoteistik (*tauhidi*). Itulah beberapa ide orientalis yang paling penting dalam bidang simbol Al-Qur'an. Barulah sekarang kita masuk kepada hasil-hasil temuan pembacaan baru.

Dengan merujuk kembali usaha Arkoun untuk membaca Al-Qur'an, kita menemukan dia memberikan tekanan kepada sisi simbolis, sampai-sampai Al-Qur'an keseluruhannya telah berubah menjadi sekumpulan simbol-simbol. Episode-episode simbolis itu tidak terbatas dalam aqidah, tetapi mencakup semua ajaran Islam, terlebih syiar-syiar dianggap tidak lebih sekadar ritual mitologis yang dihasilkan oleh imajinasi sosial. Di bidang penerapan fenomena-fenomena ini dan menentukan semantiknya, Arkoun mengusulkan metode strukturalis.[427] Sebagaimana kita mendapatinya dalam kajian surah al-Kahfi, dia memuji kontribusi penting yang dilakukan Louis Masignon (1883-1962)[428] untuk mengkaji surah itu dalam perspektif imajinasi dalam metode strukturalis-antropologis.[429]

Ditambah lagi, sesuai pembacaan ini Rasulullah telah menyerap banyak sekali khayalan imajinatif dari agama-agama samawi lain, dan difungsikan dalam idiom dakwah yang baru.

---

426 Ignaz Goldziher, *Madzahib at-Tafsir al-Islami*, hlm. 165.

427 Lihat *Lectures du Qoran*, hlm. 10-13.

428 Biografi lengkapnya lihat di *Mu'jam Asma' al-Musytasyriqin*, hlm. 658-662.

429 Pembacaan surah al-Kahfi dalam *Al-Qur'an Min at-Tafsîr al-Mauruts Ila Tahlîl al-Khithab ad-Dini*, hlm. 169-170.

Permasalahannya tidak berhenti pada cuplikan-cuplikan simbolis yang menyisakan sebagian fenomena paganisme jahiliah, bahkan juga mengambil cuplikan-cuplikan dari Ahli Kitab, "Apabila memungkinkan dalam kasus Nabi Muhammad untuk mengembalikan letupan-letupan imajinatif yang serupa dengan yang telah diserukan nabi-nabi Yahudi atau Yesus Almasih, maka hal itu berafiliasi kepada struktur-struktur antropologis bagi imajinasi yang menguasai konteks pemikiran di kawasan Timur Tengah."[430]

Di antara fenomena kesatuan antara Islam dan agama-agama lain yang ditemukan orientalis sesuai metode mereka yang mengundang tertawaan adalah kesamaan antara musik gereja dengan tartil Al-Qur'an, "Seperti halnya gereja sengaja menggelar ritual musik untuk menguatkan intuisi menuju kemaslahatan keagamaan, Islam juga melakukan hal yang sama untuk mengembangkan tartil Al-Qur'an agar pengaruhnya lebih kuat menembus imajinasi dan intuisi pendengar."[431]

Terkait memfungsikan simbol, Hasan Hanafi masuk lewat metode tafsir empatis-partisipatif dan menjadikan teks-teks wahyu sebagai kumpulan tanda-tanda yang dilahirkan dalam pikiran manusia ketika menghadapi persoalan kehidupan. Teori penafsiran ini berangkat dari realitas empatis yang mengajukan pengalaman-pengalaman hidup yang dianalisis oleh akal dan sampai kepada makna-makna teks yang dapat ditangkap oleh intuisi langsung yang diarahkan kepada teks secara langsung.[432]

Berangkat dari ketetapan ini, teks-teks tidaklah lebih dari sekumpulan visi dan imajinasi simbolis yang dapat ditemukan oleh manusia dengan berpedoman kepada perasaan individualnya ketika menghadapi sekumpulan percobaan yang nyata. Oleh karena itu, teori tafsir empatis berdiri di atas sistem semantik yang

---

430 Lihat *Tarikhiyyat al-Fikr al-Islami*, hlm. 260.

431 H. Gibb, *Bunyah al-Fikr ad-Dini*, hlm. 92.

432 Lihat at-*Turats wa at-Tajdid*, hlm. 157.

independen yang dikhayalkan oleh penafsir dalam perasaannya, dan berangkat dari percobaan individual. Jika dibandingkan, kita dapat mencatat fenomena kesatuan antara reduksi-reduksi pembacaan baru dengan simplikasi-simplikasi ideologis ala orientalis, sehingga tampak dalam dua bentuk.

- *Pertama,* kesatuan mereka dalam pengertian simbol dan hakikatnya. Berangkat dari teks-teks Al-Qur'an, maka kedua kelompok itu menolak faktualitas simbol ini dan berusaha memberikan warna mitologis kepadanya.
- *Kedua,* berhubungan dengan bidang simbol, maka visi kajian orientalis sama dengan visi para penganjur pembacaan kontemporer dengan mencakup seluruh teks-teks Al-Qur'an. Oleh sebab itu, ayat-ayat *Muhakamât* yang berhubungan dengan syariat atau ibadah tidak lebih adalah ungkapan simbolis yang dimaksudkan untuk menunjukkan hal-hal lain selain yang sudah kita pahami dari kejelasan konteks wacana.

c. *Fenomena Ketiga: Al-Qur'an Berhadapan dengan Kitab-Kitab Samawi*

Para penganjur pembacaan baru ini mengajak untuk mewujudkan kajian-kajian komparatif antara Al-Qur'an dan kitab-kitab suci lain. Tujuan ini bagian dari paket proyek yang diharapkan terealisasi dalam bingkai kajian kontemporer yang berusaha menafsirkan wahyu secara positivis dan menyelamatkannya dari stagnasi sejarah. Bidang pembacaan baru ini, menurut Arkoun dan Hanafi, tidak terpaku pada Al-Qur'an saja tapi mencakup Taurat dan Injil dengan menganggapnya sebagai kejadian-kejadian serupa yang saling berhubungan dengan fenomena Al-Qur'an. Pasalnya, umat Arab adalah pewaris agama-agama Ibrahim: Yahudi, Kristen, dan Islam.[433]

---

433 Hasan Hanafi, *Aqlâm*, edisi 9, hlm. 52.

Lebih dari itu, kita tidak berhenti mengulangi bahwa Yahudi, Kristen, dan Islam adalah anak-anak "ideologis" dari Ibrahim.[434] Oleh sebab itu, harus diciptakan ragam bentuk kesadaran dan pemahaman timbal balik di antara ketiga pemeluk agama, dengan kesadaran yang sama bahwa fenomena-fenomena teologis itu membentuk bagian sejarah pembebasan manusia (*human salvation*).

Adapun tujuan akhir kajian perbandingan ini adalah untuk memaparkan *turats* klasik sebagai pemikiran independen yang bersumber dari wahyu atau akal atau dari pembangunan realitas.[435] Tujuannya adalah menundukkan kitab-kitab itu kepada kritik metodologis yang berkarakter positivis, sehingga untuk sampai ke situ, maka harus dibebaskan terlebih dahulu dari benih-benih mitologis primitif di dalam kitab-kitab suci tersebut.[436]

Dalam konteks Muhammad Arkoun, maka dia memusatkan sisi "mitologis" yang berhubungan dengan kisah Al-Qur'an. Pasalnya, Al-Qur'an dari perspektif mitologis hampir menyatu di dalamnya dengan kitab-kitab suci lain. Sisi ini justru yang menjadi perhatian orientalis dalam periode yang panjang.

Kita menemukan sejumlah tren orientalis yang silih berganti telah memusatkan perhatian kepada sejarah perbandingan agama dan kisah-kisah historis. Hal itu untuk menguatkan pendapat yang mengatakan bahwa Al-Qur'an tidak lebih dari proses reproduksi dari kitab-kitab suci terdahulu. Sesuai pengertian ini, tradisi-tradisi Yahudi dan Kristen akan tampak pada kisah-kisah Al-Qur'an tentang Musa, Ibrahim, dan Isa yang membenarkan tema-tema sama yang diketahui oleh para pemeluk agama baru.[437] Penulis buku "Le Probleme de Mahomet" (*Mu`dhalah Muhammad),* R. Blachere mengatakan bahwa yang menarik perhatian para

434 Lihat *Qirâ`at Al-Qur`an, al-Fashl al-Awwal,* hlm. 24.

435 Lihat at-*Turats wa at-Tajdîd,* hlm. 155.

436 *Qirâ`at Al-Qur`an,* hlm. 25.

437 R. Blacher, *Al-Qur`an Nuzuluhu wa Tadwînuhu wa Ta`tsîruhu,* hlm. 137.

orientalis adalah kesamaan yang muncul antara kisah-kisah ini dan kisah-kisah Yahudi dan Kristen. Pengaruh Kristen sangat jelas sekali di dalam surah-surah Makkiyah yang pertama, sebab banyak sekali menyingkap perbandingan Al-Qur'an dengan teks-teks yang tidak resmi seperti Injil sempalan yang menguasai masa itu dengan cukup kuat.[438]

Ajaran-ajaran Al-Qur'an bahkan pada jenjang awalnya adalah sebuah potret dari mazhab pilihan dan percampuran dari Yahudi dan Kristen.[439] Dicatat pula adanya perhatian khusus Al-Qur'an kepada Taurat dan agama Yahudi, contohnya kisah surah Yusuf adalah sebuah penjelmaan dari kisah heroik tokoh Taurat.[440] Juga cerita tentang Musa cukup banyak secara kasat mata,[441] sebagaimana dominannya kekaguman dan penghargaan kepada sosok Ibrahim, "Bapak Taurat" ini.[442] Sikap Al-Qur'an itu menunjukkan sebuah kedekatan yang hangat antara Islam dan Yahudi[443], khususnya ketika Al-Qur'an memuji kontribusi Patriark ini untuk memulai penyembahan kepada Ka`bah pada masa silam.[444]

Kajian perbandingan agama dalam koridor proyek pembacaan baru ini ingin membebaskan benih-benih kisah mitologis, yaitu dengan mengembalikannya kepada asal yang menyatukannya setelah mengeliminasi keyakinan-keyakinan yang saling bertentangan yang disematkan kepadanya atas nama agama.[445] Karena metode pembacaan ini melihat kitab-kitab suci secara keseluruhan dalam satu perspektif dan sederajat, maka pasti akan menemukan sumber asal yang menyatukannya di dalam Taurat, karena dianggap paling awal (tertua).

---

438 Nukilan dari 'Abd ar-Raziq Harmas, hlm. 146.

439 Lihat *Madzâhib at-Tafsîr al-Islami*, hlm. 171.

440 R. Blacher, *Al-Qur`an Nuzûluhu Wa Tadwînuhu Wa Ta`tsiruhu*, hlm. 61.

441 *Ibid.*, hlm. 56.

442 *Ibid.*, hlm. 64.

443 *Ibid.*, hlm. 74.

444 *Ibid.*, hlm. 76.

445 *Qira`at li Al-Qur`ân*, hlm. 25.

Menurut Arkoun, kita tidak perlu melihat fenomena ketiga agama samawi itu dengan standar yang membedakan antara satu dengan yang lain atau memuji suatu agama dan menuding agama lain telah terdistorsi (*tahrîf*). Yang seharusnya dilakukan oleh para pemeluk agama-agama itu adalah meninggalkan klaim-klaim bahwa hanya agamanya saja yang paling istimewa, dan melihat agama lain tidak memiliki kebenaran sama sekali.[446]

Termasuk visi kajian yang menjadi titik tolak pembacaan baru adalah mempermudah proses mencegah penyebaran ideologi (*ihtiwa'*) Islam dengan menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah cuplikan dari kitab-kitab suci sebelumnya. Inilah misi yang ingin dicapai gerakan orientalis sepanjang sejarahnya yang panjang. Terealisasikannya tujuan itu otomatis menjadikan Al-Qur'an, pada titik akhirnya, tidak lain hanyalah gambaran Taurat yang reduktif dan distorsif. Juga anggapan bahwa Rasulullah tidak lebih hanya melakukan reproduksi dari apa yang pernah mendominasi lingkungan para pendeta Yahudi di Jazirah Arabia...!!

◆◆◆

SETELAH menjadi jelas simbiosis mutualisme antara pembacaan baru dan kajian-kajian orientalisme, dapat dipertanyakan hakikat hubungan antara pembacaan ini dan hasil produksi orientalis?

Para pendakwah pembacaan baru terhadap Al-Qur'an sering mengulang-ulang kritikan terhadap orientalis, tetapi kritikan itu tidak lebih hanya aksi pamer saja. Karena hanya dibuat untuk membutakan hasil produksi orientalis, khususnya jika kita melihat dengan baik bahwa temuan-temuan pembacaan baru itu mengajukan contoh yang paling ideal untuk proposal yang diserukan para orientalis meski berbeda-beda aliran.

Tulisan seringkali mewakili apa yang menjadi rahasia pemiliknya. Ketika mengkritik orientalis, maka keluarlah sanjungan-

---

446 *Ibid.*, hlm. 20.

sanjungan kepada pemikiran kritis orientalis, dan paling buruk mereka suka memberikan pembenaran-pembenaran. Bahkan lebih dari itu, sampai pada taraf mewakili mereka untuk meminta maaf. Contohnya adalah ungkapan Hanafi, "Mungkin sebab utama adalah lingkungan Eropa yang menjadi tempat tumbuhnya. Hal itu karena lingkungan Eropa sendiri melewati keharusan hajat yang dibatasi oleh kondisi sumbernya dan perkembangan peradabannya.[447]

"Tidak penting apakah dia orang Jerman, Jepang, atau Swedia, yang penting adalah harus terikat dengan pokok-pokok epistemologis jika dia seorang sejarawan misalnya. Inilah satu-satunya standar dan dari sisi inilah saya berutang banyak secara pribadi kepada produk-produk orientalis pada hari ini daripada produk pemikiran Arab, cetus Arkoun.[448]

Ia berdalih, "Ketidakmengertian kita terhadap keistimewaan produk pemikiran orientalis dan keharusan menjadikannya rujukan untuk kemajuan ilmu pengetahuan, akan mendatangkan nilai negatif."[449]

Tiada lagi keraguan, setelah ketetapan-ketetapan ini, jika para penganjur pembacaan baru adalah benalu kaum orientalis dan kajian-kajian yang mereka lakukan dalam rangka meninjau ulang tafsir Al-Qur'an. Tidak aneh juga, jika kemudian kita menemukan nama-nama orientalis di dalam catatan-catatan kaki karya para penganjur ini dipuja-puja. Kitab *at-Turats wa at-Tajdid* yang ditulis Hanafi untuk menyerang para orientalis, tapi dia sendiri memuji Von Grounboum (1909-1972), Henry Corbin (1903-1978), dan Wilfred Cantwill Smith (1916-2000). Bahkan, kajian Hanafi tentang as-Suhrawardi (545-586 H) terdapat kajian yang diadopsi dari Henry Corbin, orientalis yang terobsesi oleh tasawuf al-Ismailiyah

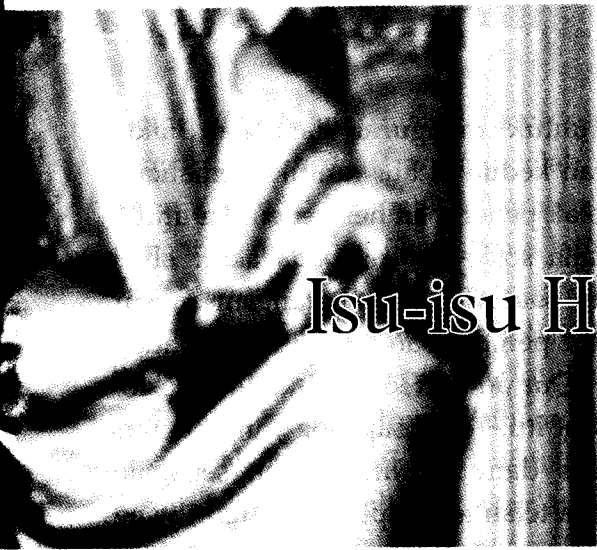
447 At-*Turats wa at-Tajdid*, hlm. 62.

448 *Muqabalah Ma'a Arkoun, al-Wathan Arabi.*

449 *Ibid.*

dan tenggelam oleh aliran-aliran *Bathiniyah,* karena itulah ia fokus menerbitkan *turats bathiniyah.*

Adapun Arkoun, maka terlihat sekali inferioritasnya di hadapan etnosentrisme orientalis. Pasalnya, hampir tidak pernah muncul satu pun karangannya yang sepi dari pemujaan hasil-hasil orientalis. Di dalam pembukaan yang dia tulis untuk kitabnya *Lectures du Coran,* Arkoun mengajukan pembagian yang dilakukan orientalis A.T Welch tentang kajian-kajian Al-Qur'an. Juga di pembukaan kitabnya *Muhâwalât Fi al-Fikr al-Islami,* ia memperlihatkan kepada pembaca sejak awal catatan-catatan kaki yang beragam merujuk kepada studi-studi Goldziher (1850-1921), Joseph Schat (1902-1969 M) dan yang lain. Dalam kitab *Min Ajli Naqd al-Aql al-Islami Aw Tarîkhiyyah al-Fikr* pembaca akan menemukan juga sejumlah catatan-catatan penting yang merujuk kepada kajian-kajian Henry Corbin. Adapun kitab *Al-Islâm al-Ams Wa al-Ghad* adalah karya bersama antara dia dan orientalis Louis Gardet. Setelah selesai melihat-lihat karangan itu, tampak nama-nama lain yang berhubungan dengan dunia orientalisme seperti Louis Masignon (1883-1962), Montgomery Watt (1909-2006), Claude Kahin, Domenic Surdel, Richer, dan Henry Laost.

Bahkan, pemikiran kajian kritis Al-Qur'an dan semua proyek ragam baca Al-Qur'an yang dilakukan oleh kelompok-kelompok Islam, apa pun mazhabnya, tidak lain itu hanya ajakan yang sudah dilemparkan oleh Bergstrasser, R. Blecher, dan Jeffry jauh sebelum Arkoun melontarkannya beberapa tahun silam. Kritik para penganjur pembacaan baru kepada orientalis tidak lain adalah kritik yang bertujuan menampakkan solidaritas bersama karya mereka lebih dari harapan menampakkan reduksi-reduksi ideologis mereka. Ke mana saja manusia berjalan, ia akan menemukan ide-ide sama yang diulang-ulang tanpa bosan, apakah itu berhubungan dengan Al-Qur'an, hadits maupun problem-problem sosial yang berkaitan dengan keduanya. •

BAB III
Isu-isu Hermeneutika Al-Qur`an

A. Isu Historisitas Teks Al-Qur'an

1. Historisitas Teks Versus Konsep *I'jaz* Al-Qur'an

Untuk dapat mengenal karakter dasar Al-Qur'an, kita dapat menelaahnya lewat 3 pendekatan berikut ini.

1. Substansi Al-Qur'an yang dibedakan secara mandiri dan objektif dari diri Rasulullah, sehingga menutup kemungkinan teori Al-Qur'an bersumber dari manusia (diri Rasulullah).
2. Substansi Al-Qur'an yang tak terikat dengan konteks sosio-historis pada masa diturunkannya baik dari segi isi, gaya bahasa, maupun premis-premis dasarnya.
3. Tantangan Al-Qur'an kepada semua objek lawan-lawannya untuk mendatangkan teks yang sama dengan Al-Qur'an atau yang kemudian dikenal dengan teori *i'jaz.*

Ketiga pendekatan tadi secara keseluruhan telah memberikan sebuah fakta tak terbantahkan bahwa Al-Qur'an bukanlah perkataan atau karangan manusia sehingga lebih tepat dianggap sebagai mukjizat dari Zat Yang Mahakuasa.

Penulis berkepentingan untuk mengurai data dan fakta yang terkait dengan pendekatan kedua di atas untuk memahami karakter Al-Qur'an yang menolak penerapan hermeneutika untuk analisis wacana. Menilik wacana sosio-historis pada akhir abad ke-6 dan awal abad ke-7 Masehi, saat Al-Qur'an berangsur-angsur diturunkan, tentu saja menuntut pembatasan yang jelas terhadap makna kemandirian wacana Al-Qur'an dari kondisi-kondisi sosio-historis yang melingkupinya saat itu. Tentu saja apa yang penulis lontarkan akan dinilai ahistoris dan tak ilmiah oleh sebagian kalangan. Karena pikiran mereka telah terkooptasi oleh teori yang "dimapankan" bahwa setiap teks (suci ataupun manusiawi) pasti dilahirkan oleh lingkungan sosiologis dan antropologis saat teks itu diciptakan. Inilah yang dikenal dengan tafsir materialis atas sejarah yang menyatakan bahwa segala hal yang terjadi di pentas sejarah harus berasal dari faktor sosio-historis yang melingkupinya.

Akan tetapi, baiklah di sini akan saya kutipkan analisis mengagumkan yang ditulis oleh DR. Muhammad al-Kaṭtani yang ia sebut sebagai kombinasi faktor historis dan meta-historis, "Jika kita sepakat dengan logika materialisme historis, kita akan anggap remeh embusan spirit yang menghasilkan lompatan sejarah. Memahami fenomena sejarah tak cukup hanya dengan pendekatan materialistik, sehingga sejarah yang tak diterima oleh logika materialistik ini dinilai mitos dan transenden. Namun, ada banyak pertanyaan yang segera menyergap kita dari berbagai sudut jika kita hanya mengakui logika materialis untuk menafsirkan sejarah.

Pertama, apakah mungkin sejarah bangsa Arab akan berubah drastis jika hanya diukur dengan logika materialistik seperti yang ditunjukkan oleh fakta-fakta politik dan peradaban yang amat brilian jika saja Muhammad saw. tidak pernah menerima wahyu di Gua Hira lalu beliau diangkat menjadi Rasul dan mengenalkan Al-Qur'an kepada bangsa Arab yang mereka nilai tak ada duanya dalam pemikiran sastra Arab sekalian? Akan sangat keliru jika para

pendukung filsafat materialisme sejarah menilai Al-Qur'an sama dengan wacana sastra yang telah dikenal bangsa Arab. Karena semua orang tahu betapa berbedanya ragam bahasa Al-Qur'an dengan bentuk-bentuk sastrawi lainnya, sebab *stilistika* Al-Qur'an bukan bagian dari perkembangan evolutif sastra Arab, baik pada masa pra-Islam maupun setelahnya. Apalagi Muhammad saw. tidak dikenal sebagai penyair/ahli sastra sebelum beliau jadi Nabi, dan pasca diangkatnya Muhammad saw. sebagai Rasul semua orang dekat di sekelilingnya mampu membedakan mana hadits Rasul dan mana wahyu Al-Qur'an. Mereka melihat kedua wacana kenabian itu sebagai entitas yang berbeda.

Kedua, apakah ada seorang yang bisa memprediksikan kemenangan bangsa Arab yang tak mengenal peradaban luhur atas bangsa-bangsa Barat dan Timur serta mampu menundukkan dua kekuatan imperium adidaya saat itu (Persia dan Romawi)? Sementara bagi bangsa Arab Muslim itu, tak ada kekuatan lain yang memicu kemenangan-kemenangan mereka selain iman yang ditancapkan Muhammad saw. ke dalam dada mereka. Di sinilah tafsir kaum materialis mengalami kebuntuan!

Hal lain yang patut dicermati adalah terdapat sekian banyak bangsa lain di muka bumi yang semasa dengan kebangkitan kaum muslim Arab serta memiliki potensi-potensi untuk bangkit dan memimpin perubahan geopolitik dunia seperti yang dilakukan umat Muslim Arab namun mereka tak melakukannya. Apakah ini suatu kebetulan? Lalu manakah keniscayaan sejarah materi? Apakah itu lebih disebabkan oleh iman yang muncul tiba-tiba dan tidak direkayasa sama sekali? Lalu mana faktor-faktor materi sejarah? Kalau syarat kebangkitan harus ada dorongan materi dan perseteruan antarkelas, kenapa kebangkitan itu tak terjadi juga sampai harus menunggu bangkitnya seorang Rasul dan wahyu yang diwartakannya kepada manusia?

Ketiga, mengapa hanya ada seorang manusia mulia yang berhasil mengubah sejarah bangsanya dan bahkan dunia meski

beliau saw. sebelumnya tak dikenal memiliki ambisi untuk itu? Fase periode Arab jahiliah telah mengenal berbagai aliran, gejolak pemikiran, kepercayaan, dan perebutan pengaruh agama-agama yang telah eksis di pusat kota Mekah yang dikenal sebagai pusat paganisme dan sentra perdagangan Arab dan internasional. Namun, kenapa perubahan sejarah itu hanya terjadi di tangan seseorang yang sangat jauh dari hiruk pikuk pertarungan ideologis dan itu pun baru dilakukannya setelah mencapai usia 40 tahun? Dari mana Muhammad bisa mendatangkan isi Al-Qur'an dengan logika yang kuat dan konfirmasi sejarah yang amat teliti? Lalu mengapa gaya bahasa wahyu yang diterimanya berbeda dengan gaya bahasa para sastrawan dan penerus tradisi (*millat*) Ibrahim a.s. sekalipun? Lalu bagaimana beliau membedakan wacana pribadinya dengan wahyu yang diterimanya? Lalu kenapa beliau berani menantang semua bangsa Arab dan tak mampu mereka layani silih generasi? Bukankah ini sungguh telah melampaui kemampuan bukti material untuk menafsirkan sejarah?"[450]

Lebih dari analisis di atas saya ingin menambahkan beberapa hal yang memperkuat tesis kami dengan menganalisis wacana Al-Qur'an yang keluar dari konteks historis dan justru masuk ke konteks meta-historis seperti halnya semua wacana kenabian dan risalah ketuhanan.

Saya akan ketengahkan di sini juga kesimpulan tesis-tesis Husain Muruwah dalam karya besarnya berjudul *an-Naz'at al-Maddiyyah fi al-Falsafah al-'Arabiyyah al-Islamiyyah.*

1. Sesungguhnya Islam sebagai agama baru telah mengandung karakter historisitas dalam seluruh konten sosiologis dan teologisnya sekalipun. Dalam pengertian bahwa Islam merupakan kelanjutan/pengembangan terkini dari konstruksi sosiologis dan teologis masyarakat jahili. Islam telah menjadi represen-

450 Lihat buku Dr. Muhammad al-Kattani, *Jadal al-'Aql wa an-Naql fi Manahij at-Tafkir al-Islami*, hlm. 31-33.

tasi kesadaran manusia pada periode sejarah manusia, bukan hanya Arab saja. Historisitas Islam bahkan tampak pada aspek seni dokumen terbesarnya, yaitu Al-Qur'an. Ia telah menjadi aspek paling mengagumkan dan menarik dari aspek keindahan sastra Arab. Sementara umat Islam menganggap Al-Qur'an sebagai mukjizat *verbum dei* yang tak mampu ditandingi oleh karya manusia. Namun dengan keyakinan semacam itu pun, orang Islam tak menampik fakta bahwa Al-Qur'an juga memakai susunan sastra Arab walaupun dalam bentuk yang paling indah dan menawan. Itu pun telah meneguhkan tesis kita bahwa teks Al-Qur'an memiliki karakter historisitas sebagai kontinuitas dan pengembangan salah satu fenomena sastra dalam kehidupan Arab jahili.

2. Beberapa kepercayaan dasar Islam juga mengandung inti-inti kepercayaan yang dikenal oleh Yahudi, Kristen, dan *hanifiyah* (tradisi Ibrahim a.s.) seputar penciptaan alam, Tuhan sang Pencipta, keesaan Tuhan, adanya alam akhirat, dan disertai penentangan hebat atas paganisme. Al-Qur'an juga banyak menyinggung keyakinan-keyakinan masyarakat jahili. Semuanya menegaskan tesis kami bahwa Islam bertitik tolak dari masyarakat dan periode waktunya. Ia tidak datang begitu saja ke muka bumi terpisah dan tak ada kaitan apa pun dengan faktor sosiologis tempat kemunculannya.
3. Beberapa konsep teologis Islam pun mengandung kesesuaian dengan level kesadaran sosiologis masyarakat tempat turunnya Al-Qur'an. Contohnya adalah konsep *"Tauhid"* (monoteisme) dan konsep *"Kiamat"* (eskatologi). Konsep tauhid Islam adalah konsep metafisis yang mengekspresikan tren pembagian level komunitas berdasar kasta pada era jahili dengan menawarkan sebuah *frame* sosiologis yang menghancurkan *frame-frame* tribalisme sempit. Sementara konsep Kiamat adalah konsep metafisis yang merepresentasikan harapan masyarakat kasta miskin dan tertindas sebagai kompensasi materi serta

membalas golongan elit ekonomi dan politik yang menindas mereka dengan berbagai sarana eksploitasi selama di dunia.

4. Beberapa aturan hukum Islam yang menyangkut isu sosial juga merupakan ekspresi langsung terhadap realitas sosial yang terkait dengan cara meringankan beban ekonomi kaum miskin dengan pengharaman riba dan monopoli serta mengenakan kewajiban pajak bagi kaum kaya. Demikian pula halnya dengan aturan main hubungan sosial, termasuk di dalamnya produksi tak keluar dari dasar kepemilikan modal individu yang berakibat kepada diskriminasi kelas ekonomi.
5. Dengan demikian Islam telah membina teori pengetahuannya dan epistemologi prinsip yurisprudensi di atas tumpuan wahyu Tuhan sebagai satu-satunya sumber dan membatasi kemampuan manusia dalam pengetahuan fisik saja serta pengetahuan-pengetahuan empirik turunannya. Dengan metode itu, Islam membina suatu hubungan sinergis antara pengetahuan dan keimanan yang menjadikan pengetahuan aqliah manusia sebatas pemanfaatan pengetahuan empirik untuk mendukung dogma-dogma keimanan. Jadi, amat wajar kita berkesimpulan bahwa Islam telah memutus metode dialektika pemikiran di bidang teologi dan semua yang terkait alam metafisik. Namun, dokumen dan teks-teks Islam juga telah memberikan dukungan bukti atas kebenaran kesimpulan kami berupa ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi yang melarang perdebatan dalam urusan-urusan teologis. Meski demikian, pemikiran Arab ketika akan berkembang mencari jalan lain berupa ijtihad berpikir dalam rangka penerapan kaidah dan pokok-pokok umum hukum Islam sampai tersedia iklim kondusif untuk mengembangkan diri lebih jauh lagi dengan menempuh metode dialektis dalam menguraikan problem-problem teologis dan metafisika alam. Kran-kran keterbukaan ini tersedia setelah lewat era empat khalifah terkemuka dan memuncaknya perseteruan politik yang dibalut

mazhab sehingga melahirkan benih-benih pemikiran filosofis yang terus berkembang sampai betul-betul matang pada abad ke-9 Masehi dengan lahirnya filsafat Arab.[451]

Kesimpulan-kesimpulan tadi ingin mengatakan bahwa kandungan Al-Qur'an tentang berbagai aturan hukum, sosial, pengetahuan, dan pandangan dunia (*world view*) mencerminkan harapan suatu gerakan sosial baru. Persisnya, kandungan Al-Qur'an itu memantulkan realitas objektif budaya Arab, terbatasi oleh alam pandangan jahili yang konstruksi sosiologisnya turut berperan mengondisikan lahirnya suatu kesadaran teologis baru.

Tujuan saya bukan untuk menunjukkan kelemahan premis-premis tadi, tetapi lebih ditujukan untuk menunjukkan argumentasi keterpisahan Al-Qur'an dari konteks sosio-historis, epistema, dan pandangan dunia jahili dalam format fisiologis maupun substansi psikisnya. Pasalnya, hanya dengan pemahaman seperti inilah Al-Qur'an diyakini sebagai wahyu ilahi. Karena jika kita setuju pendapat kelompok sekuler bahwa Al-Qur'an adalah pengembangan mutakhir pemikiran dan pandangan dunia jahili serta pernyataan kesadaran baru dalam masyarakat jahili, tentu konsep ini akan menganulir karakter wahyu sebagai *verbum dei* serta menggambarkan Muhammad saw. sekadar tokoh reformis sosial yang dibatasi oleh realitas masyarakatnya.

Konsekuensi logis dari konsep sekuler ini adalah keberlangsungan Islam di alam modern ini sangat tergantung kepada konteks historis yang membangkitkan kesadaran saat ia muncul. Sementara itu, historisitas manusia yang setiap waktu terus berubah dan berkembang dapat membuat kecocokan Islam bisa saja dianulir setiap saat dengan dalih historisitas (karena adanya jarak konteks historis masa dulu dan sekarang) sesuai hukum dialektika

451 Lihat *an-Naz'at al-Maddiyah fi al-Falsafah al-'Arabiyyah al-Islamiyyah* (Beirut: Dar al-Farabi, 1988) vol.1, hlm. 157 dst.

materialis-historis. Meski teori dialektika historis sejak beberapa dekade mengalami sekarat intelektual, saya ingin menjelaskan betapa teori ini mengalami kontradiksi internal bagi siapa saja yang berusaha menerapkannya untuk sejarah Islam dan wahyu Al-Qur'an.

Menurut penulis, kita perlu dan harus membedakan dua hal penting sebelum bicara banyak seputar penolakan diterapkannya historisitas untuk Al-Qur'an.

Pertama, fakta bahwa Al-Qur'an telah mencerminkan realitas teologis, sosiologis, dan etos periode jahili dengan menampilkan pandangan pihak-pihak penentang misinya (seperti kelompok Yahudi, Nasrani, *sabiin,* majusi, pagan, dan *dahriyin*) lalu membantah mereka dengan argumentasi-argumentasi yang kuat. Di sini wahyu Al-Qur'an turun sesuai *asbab nuzul* dan konteks susastra yang meniscayakan *muqtadla al-hal.* Bisa dikatakan, Al-Qur'an dalam hal ini terkait dengan realitas wacana yang melingkupi masa turunnya. Dengan demikian, Al-Qur'an merupakan bukti sejarah yang valid dan autentik serta dijamin kebenarannya yang mengungkap perdebatan wacana teologis dan sosiologis pada masa itu.

Kedua, fakta bahwa Al-Qur'an tidaklah muncul atau diturunkan karena pengaruh faktor-faktor yang ada saat itu sehingga bisa dipastikan bahwa Al-Qur'an tidak berpihak dan tidak mencerminkan posisi-posisi politis, sosiologis, dan teologis tertentu yang diperkenalkan oleh berbagai kelompok ataupun individu. Pasalnya, Muhammad saw. sendiri bukanlah sosok yang diduga banyak pihak memiliki pemikiran dan ambisi-ambisi sosial politik pribadi ketika mengumumkan dan menjalankan misi profetik dari langit.

Dengan distingsi kedua hal tadi yang penulis sebutkan, kita bisa menunjukkan betapa Al-Qur'an sangat independen dan tak terikat dengan konteks historis saat kemunculannya. Dalam arti

bahwa sesungguhnya ia adalah informasi halus (arti generik *wahyu* dalam bahasa Arab) dari langit yang tidak bersumber dari varian pemikiran kelompok-kelompok gerakan sosial baik dari segi kontentum maupun struktur (gaya) bahasanya.

Mari kita uraikan satu per satu bukti-bukti tesis yang saya sebutkan tadi.

Sudut pandang pertama, dari segi struktur bahasanya, Al-Qur'an diketahui turun menggunakan medium bahasa Arab dan sesuai dengan struktur umum bahasa itu berupa *ta'bir, isnad, tarkib, haqiqah* dan *majaz, tamtsil* dan *kinayah, isti'arah, ta'ridl, isytirak* dan lain-lain yang sangat dikenal oleh para ahli bahasa Arab. Sebagaimana Al-Qur'an juga turun sebagiannya menggunakan logat (dialek-dialek) yang ada di rumpun bangsa Arab seperti dialek Quraisy, Hawazin, Tsaqif, Sa'd bin Bakr dan lain-lain.[452] Bahkan, Al-Qur'an juga meminjam dan mengarabisasi bahasa-bahasa asing non-Arab ('ajam), seperti *Thur* (istilah untuk "gunung" dalam bahasa Siriac), *Thafiqa* (artinya "bermaksud" dalam bahasa Romawi), *Qisht* dan *Qishthas* (artinya "adil dan timbangan", juga bahasa Romawi), *Sijjil* ("buku catatan" dalam bahasa Persia), *Sundus* ("sutera halus" dalam bahasa India), *Istabraq* ("sutera tebal" dalam bahasa Persia), *Mishkat* ("lentera" dalam bahasa Ethiopia), *Yamm* ("lautan" dalam bahasa Koptik-Mesir).[453]

Selain itu, Al-Qur'an sendiri yang menyatakan dirinya turun dengan media bahasa Arab yang fasih dalam firman-Nya,

"Kami menjadikan Al-Qur'an dalam bahasa Arab agar kamu mengerti." **(az-Zukhruf: 3)**

"Dan sungguh, (Al-Qur'an) ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan seluruh alam, Yang dibawa turun oleh Ar-Ruh Al-Amin (Jibril), ke

---

452 Lihat al-*Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2001) editing dan komentar Musthafa 'Abd. al-Qadir 'Atha, vol.1 hlm. 356.

453 Lihat al-*Burhan* vol.1 hlm. 360-361 dan al-*Itqon* vol.1 hlm. 432-443.

dalam hatimu (Muhammad) agar engkau termasuk orang yang memberi peringatan, dengan bahasa Arab yang jelas." **(as-Syu'araa: 192-195)**

"Dan sungguh, telah Kami buatkan dalam Al-Qur'an ini segala macam perumpamaan bagi manusia agar mereka dapat pelajaran. (Yaitu) Al-Qur'an dalam bahasa Arab, tidak ada kebengkokan (di dalamnya) agar mereka bertakwa." **(az-Zumar: 27-28)**

Aspek lain dalam struktur bahasa Al-Qur'an adalah karakteristik retorisnya yang mengagumkan dalam pemilihan kosakata, diksi, redaksi, permisalan, bentuk janji dan ancaman, dan lain-lain yang menimbulkan ketakutan dan harapan. Aspek lainnya juga adalah redaksi yang singkat namun kaya makna dan dapat dikembangkan oleh setiap individu dan kelompok manusia di setiap masa. Dengan struktur seperti ini, Al-Qur'an telah keluar dari konteks perkembangan *stilistika* susastra Arab jahili sebagaimana terekam dalam syair, prosa, khotbah, dan mantera-mantera tukang sihir di kalangan mereka. Buktinya para ahli sastra dan cendekia jahili tertegun serta sulit mengategorikannya dalam varian susastra yang mereka kenal.

Akhirnya, setelah mereka renungi struktur dan isinya, mereka berpendapat bahwa Al-Qur'an bukanlah termasuk varian susastra yang ada dalam kebudayaan Arab. Para pakar peneliti sejarah awal Islam seperti 'Abd. al-Malik Ibnu Hisyam al-Ma'afiri (w. 213 H/828 M) telah menarasikan dalam karya autentik dan monumental sejarah profetik Muhammad saw. betapa para cerdik pandai dan sastrawan Arab Quraisy seperti al-Walid ibnul-Mughirah dan 'Utbah bin Rabi'ah kebingungan untuk mengategorikan wahyu Al-Qur'an yang disampaikan Muhammad saw.. Al-Walid ibnul-Mughirah menyatakan, "Ungkapan Al-Qur'an sangat manis. Batang pokoknya amat kokoh dan ranting cabangnya amat indah. Penilaian Al-Qur'an yang tepat saat itu adalah kalian anggap sebagai mantera sihir yang memisahkan seorang dari bapaknya, saudaranya, istri dan keluarganya." Atau dalam pernyataan 'Utbah

bin Rabi'ah, "Demi Tuhan, Al-Qur'an itu bukanlah syair, mantera sihir atau perdukunan."[454]

Lebih jauh Al-Qur'an sendiri menantang seluruh bangsa Arab untuk mengarang buku seperti Al-Qur'an. Bahkan, Al-Qur'an pula yang mengabarkan ketidakmampuan mereka semua melayani tantangan itu. Kabar Al-Qur'an itu didukung pula oleh bukti historis bahwa tak ada seorang pun yang berhasil membuat karya yang sama mutunya dengan Al-Qur'an. Seandainya Al-Qur'an tidak berbeda dari struktur sastra Arab kebanyakan serta terpengaruh oleh kondisi dan prakondisi kekuatan daya kreatif dan imajinasi sastrawan, maka para pemuka dan cendekiawan Arab tak akan memandangnya begitu unik, orisinil, dan tanpa preseden sebelumnya yang mengandung makna dan hikmah yang adiluhung.

Sehingga asumsi yang dikembangkan Husain Murwah tentang Al-Qur'an bahwa, "Historisitas Islam bahkan tampak pada aspek seni dokumen terbesarnya, yaitu Al-Qur'an. Ia telah menjadi aspek paling mengagumkan dan menarik dari aspek keindahan sastra Arab. Sementara umat Islam menganggap Al-Qur'an sebagai mukjizat *verbum dei* yang tak mampu ditandingi oleh karya manusia. Namun dengan keyakinan semacam itu pun orang Islam tak menampik fakta bahwa Al-Qur'an juga memakai susunan sastra Arab walaupun dalam bentuk yang paling indah dan menawan. Itu pun telah meneguhkan tesis kita bahwa teks Al-Qur'an memiliki karakter historisitas sebagai kontinuitas dan pengembangan salah satu fenomena sastra dalam kehidupan Arab jahili", telah dengan telanjang menunjukkan kebodohannya tentang fakta-fakta tak terbantahkan berikut ini.

1. Teks Al-Qur'an sendiri yang menyatakan dirinya adalah wahyu (informasi halus) dari Allah SWT.

---

454 Lihat as-*Sirah an-Nabawiyyah li Ibni Hisyam* (Cairo: Maktabah al-Iman, 1995) vol.1 hlm. 167-168 dan 182-183. Kisah itu juga tertera dalam al-*Burhan* vol.2 hlm. 118-119 dan al-*Itqan* vol.2 hlm. 304.

2. Teks Al-Qur'an juga yang menantang seluruh bangsa Arab dan mengabarkan ketidakmampuan mereka atas tantangan membuat karya seperti Al-Qur'an yang dikukuhkan oleh sejarah mereka sendiri.
3. Teks Al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan dan mukjizat-Nya bukanlah sekadar keyakinan orang-orang Islam saja.
4. Sesuai *frame work* analisis dialektis-materialis yang diimani penulis itu, betapa mudahnya bagi kaum pagan Arab untuk melayani tantangan itu dan menganulir klaim kemukjizatan Al-Qur'an, karena *frame work* semacam itu tak mengakui adanya mukjizat. Artinya, ketika segala sesuatu dilahirkan oleh realitas material sejarah yang saling berdialektik, maka dengan mudah semua suku Arab dapat menandingi Al-Qur'an untuk menganulir klaim kemukjizatannya itu.

Namun, teramat disayangkan bahwa sejarah dakwah Al-Qur'an ini berseberangan dengan pisau analisis para pendukung aliran materialis-historis. Di satu sisi, metode analisis itu tidak percaya pada hal-hal ghaib di luar jangkauan indra manusia, termasuk misi-misi profetik dan berbagai mukjizat. Tetapi di sisi lain, dia terpaksa harus membedakan antara syair-syair jahili pra-Islam dan surah Al-Qur'an. Ia juga terpaksa untuk tidak menghiraukan betapa besar bedanya suatu yang histroris alias tunduk kepada hukum-hukum sejarah dengan suatu yang meta-historis (bukan ahistoris, seperti yang mereka tuduhkan).

Kembali kepada stilistika Al-Qur'an, kita akan mencoba menjelaskan berbagai karakter dan keistimewaannya yang berbeda dengan karya-karya sastra Arab pada saat ia diturunkan. Seorang tokoh mufassir besar abad ke-20 silam, Muhammad ath-Thahir bin 'Asyur (hidup pada rentang tahun 1296-1379 H/1879-1973 M di Tunisia) telah menguraikan pasal khusus tentang *"Bentuk-bentuk Inovatif Susastra Al-Qur'an"* di dalam pengantar *magnum-opus* tafsirnya *at-Tahrir wa at-Tanwir*. Di situ ia menulis, "Al-

Qur'an memiliki bentuk-bentuk inovatif yang tak pernah dikenal sebelumnya oleh sastra Arab pra-Islam yang di antaranya sebagai berikut.

1). Struktur yang dipakainya bukanlah syair dan *khitabah*, tetapi struktur kitab yang dimaksudkan agar mudah dibaca dan dihafalkan. Contoh metode inovatif ini adalah redaksi-redaksi ilmiah dan kaidah-kaidah hukum yang mana Al-Qur'an memopulerkan gaya *'am* dengan *takhsis*-nya dan *muthlaq* dengan *qayd*-nya, seperti ungkapan Al-Qur'an berikut ini.

'Tidaklah sama antara orang beriman yang duduk (yang tidak turut berperang) tanpa mempunyai uzur (halangan) dengan orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwanya.' **(an-Nisaa': 95)**

'Maka jika mereka tidak menjawab (tantanganmu), maka ketahuilah bahwa mereka hanyalah mengikuti keinginan mereka. Dan siapakah yang lebih sesat daripada orang yang mengikuti keinginannya tanpa mendapat petunjuk dari Allah sedikit pun? Sungguh, Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.' **(al-Qashash: 50)**

Artinya, terdapat hawa nafsu yang terpuji, yaitu yang dibimbing oleh petunjuk Allah SWT. Lalu firman-Nya,

'Sungguh, manusia berada dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan serta saling menasihati untuk kebenaran dan saling menasihati untuk kesabaran.' **(al-'Ashr: 2-3)**

2). Selain itu terdapat juga metode *taqsim* (klasifikasi kategori manusia) dan *taswir* (klasifikasi berdasarkan surah-surah), metode *qashash* (cerita kenikmatan dan siksa di alam akhirat) dan *tamtsil* (personifikasi dan penubuhan tokoh dalam kisah seputar akhirat itu) seperti tertera dalam surah al-A'raaf dan al-Hadiid. Keunikan perumpamaan Al-Qur'an juga amat mengagumkan dan tak dikenal presedennya dalam sastra Arab seperti firman-Nya,

'Perumpamaan orang yang ingkar kepada Tuhannya, perbuatan mereka seperti abu yang ditiup oleh angin keras pada suatu hari yang berangin kencang. Mereka tidak kuasa (mendatangkan manfaat) sama sekali dari apa yang telah mereka usahakan (di dunia). Yang demikian itu adalah kesesatan yang jauh.' **(Ibrahim: 18)**

'(Beribadahlah) dengan ikhlas kepada Allah, tanpa mempersekutukan-Nya. Barangsiapa mempersekutukan Allah, maka seakan-akan dia jatuh dari langit lalu disambar oleh burung, atau diterbangkan angin ke tempat yang jauh.' **(al-Hajj: 31)**

'atau (keadaan orang-orang kafir) seperti gelap gulita di lautan yang dalam, yang diliputi oleh gelombang demi gelombang, di atasnya ada (lagi) awan gelap. Itulah gelap gulita yang berlapis-lapis. Apabila dia mengeluarkan tangannya hampir tidak dapat melihatnya. Barangsiapa tidak diberi cahaya (petunjuk) oleh Allah, maka dia tidak mempunyai cahaya sedikit pun.' **(an-Nuur: 40)**

'Hanya kepada Allah doa yang benar. Berhala-berhala yang mereka sembah selain Allah tidak dapat mengabulkan apa pun bagi mereka, tidak ubahnya seperti orang yang membukakan kedua telapak tangannya ke dalam air agar (air) sampai ke mulutnya. Padahal air itu tidak akan sampai ke mulutnya. Dan doa orang-orang kafir itu, hanyalah sia-sia belaka.' **(ar-Ra'd: 14)**

Pembagian konten Al-Qur'an ke dalam sekian banyak surah juga menarik untuk dicermati. Tidak ada satu surah pun yang keseluruhannya memiliki alur ritmik yang linier. Demikian pula model pembukaan surahnya juga tidak monoton. Ada surah-surah yang dibuka dengan kalimat pujian *"Al-Hamdu"*, atau kata sapaan/ panggilan *"Yaa Ayyuhalladzina Amanu"*. Ada juga yang dimulai dengan potongan huruf-huruf konsonan *"Alif Lam Mim"*. Ada pula yang dimulai dengan kata-kata ofensif dan kecaman seperti pembuka surah Muhammad dan at-Taubah."[455]

455 Lihat *Tafsir at-Tahrir wa at-Tanwir*, vol.1 hlm. 120-124.

Di dalam pasal IX mukadimah tafsirnya itu yang berjudul *"Pluralitas Makna yang Dikandung Redaksi Al-Qur'an Berpotensi Benar"*, Muhammad ath-Thahir bin 'Asyur menemukan sebuah keistimewaan redaksi Al-Qur'an yang ditanzilkan oleh Allah SWT. Karena ia berasal dari Tuhan yang ilmu-Nya meliputi segala hal, maka setiap kata dan redaksinya pasti kaya makna yang semuanya sangat mungkin diterima akal sehat, selama pemaknaan itu tidak dicegah oleh penghalang yang tegas atau pada umumnya demikian baik dari segi penandaan syariat, kebahasaan, maupun *tauqifi* (yang telah ditentukan oleh jalur periwayatan bukan akal semata). Sebab, berbagai alternatif makna yang dimungkinkan oleh redaksi dan susunan Al-Qur'an serta sistem penandaan berupa *isytirak, haqiqah* dan *majaz, kinayah* dan *badi'* serta *washal* dan *waqf,* jika semuanya itu tidak menyalahi maksud dari konteksnya, maka wajib diterima semua maknanya itu, seperti beberapa contoh yang disebutkan dalam pembahasannya itu.[456]

Sudut pandang kedua, adalah dengan menilik perbedaan Al-Qur'an dengan karya-karya sastra manusia lainnya di seantero jagad raya ini dari segi landasan-landasan spiritual dan pandangan dunia (*world view*) yang integral. Di sini dapat penulis kemukakan dua pandangan seorang sastrawan dan filsuf muslim kontemporer terkemuka yaitu DR. Muhammad Iqbal (hidup pada rentang tahun 1873-1938 M).

Pertama, hal pertama yang ditegaskan oleh Al-Qur'an adalah alam semesta yang tidak diciptakan sang Khalik dengan kesia-siaan tanpa tujuan dan hikmah. Al-Qur'an menyatakan,

"Dan tidaklah Kami bermain-main menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya. Tidaklah Kami ciptakan keduanya melainkan dengan hak (benar), tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui." **(ad-Dukhaan: 38-39)**

---

456 *Ibid.*, hlm. 94.

Dari tesis ini merambatlah fakta bahwa manusia dituntut untuk selalu berpikir, serta melakukan kontemplasi untuk membuktikan kebesaran Sang Pencipta karena firman Allah,

"Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata), 'Ya Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan semua ini sia-sia; Mahasuci Engkau, lindungilah kami dari azab neraka.'" **(Ali Imran: 190-191)**[457]

Kedua, hal kedua yang ditegaskan Al-Qur'an adalah manusia berpotensi untuk menggali pengetahuan dengan segala spektrumnya. Di antara potensi itu adalah kemampuan manusia untuk berkomunikasi, membedakan yang baik dan buruk, serta kemampuan mengindra dan menganalisis untuk menguasai semua yang ada di alam raya. Betapa pun perjuangan yang berliku dan menukik serta tantangan sekaligus hambatan yang penuh risiko itu, manusia tetap bertanggung jawab untuk terus berusaha keras mengembalikan posisinya yang mulia. Oleh sebab itu, Allah SWT berfirman,

"Sungguh, Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya, kemudian Kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan; maka mereka akan mendapat pahala yang tidak ada putus-putusnya." **(at-Tiin: 4-6)**

"Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, 'Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.' Mereka berkata, 'Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?' Dia berfirman, 'Sungguh, Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.' Dan

---

457 Lihat *Tajdid at-Tafkir ad-Dini fi al-Islam* (Cairo: Dar al-Hidayah, 2003) hlm. 18-19.

Dia ajarkan kepada Adam nama-nama (benda) semuanya, kemudian Dia perlihatkan kepada para malaikat, seraya berfirman, 'Sebutkan kepada-Ku nama semua (benda) ini, jika kamu yang benar!'" **(al-Baqarah: 30-31)**[458]

Sesungguhnya ketika Al-Qur'an mengarahkan pikiran manusia kepada alam dan fenomena alam yang empiris sebagai stimulus untuk merenungi dan membuktikan tauhid, maka Al-Qur'an telah menanamkan dalam jiwa manusia perasaan bahwa eksistensi alam raya itu membuktikan juga wujud Allah, kesempurnaan dan hikmah-Nya. Dengan yang demikian itulah Al-Qur'an telah membangkitkan spirit penelitian (observasi) ilmiah dalam diri manusia sebelum semangat itu ditemukan pada ilmu, filsafat, atau kebudayaan kuno.[459]

Dapat pula penulis sertakan pandangan DR. 'Aly Sami an-Nassyar bahwa kelebihan *Islamic World View* yang diperkenalkan Al-Qur'an adalah fakta empiris bahwa Al-Qur'an telah mempelopori penggunaan 2 macam autentisitas.

1) Kebenaran-kebenaran wahyu, informasi yang disampaikan Tuhan dan tak ada ruang bagi akal untuk menyelami dasarnya seperti kebenaran alam semesta dan kebenaran Zat Ilahi.
2) Kebenaran-kebenaran akal sebagai komplementer kebenaran wahyu seperti fakta-fakta sains natural dan biologik, serta hukum-hukum alam yang pasti.

Dengan dua macam autentisitas itulah Al-Qur'an mendorong lahirnya gerakan keilmuan dan peradaban para saintis dunia Islam yang gemilang.

Pertama, Al-Qur'an mendeklarasikan konsep *"Kreasionisme"* bahwa segala sesuatu di alam raya ini ada yang menciptakannya. Artinya, tak mungkin alam raya ini lahir dengan sendirinya dan

458 *Ibid.*, hlm. 20-21.

459 *Ibid.*, hlm. 22.

ada sejak semula (*qidamul 'alam*). Dengan demikian, Al-Qur'an mencanangkan permulaan dan akhir segala sesuatu. Hal ini berbeda dengan filsafat Yunani yang berpendapat bahwa materi alam itu kekal.

Kedua, Al-Qur'an juga mendeklarasikan prinsip pertanggungjawaban manusia atas segala perbuatannya; yang dengan itu dia diuji dengan kebaikan dan keburukan lalu dengan amal usahanya itu dia menghadap kepada Tuhannya. Inilah yang dinamakan dengan prinsip-prinsip filsafat etika dalam Islam.[460]

Sudut pandang ketiga adalah jika kita menilik perbedaan konten Al-Qur'an dengan karya-karya manusia yang lain. Karena Al-Qur'an mengarahkan manusia untuk beriman kepada kebenaran-kebenaran luhur yang tidak mungkin dicapai oleh manusia sendiri tanpa panduan wahyu Ilahi. Al-Qur'an juga mengarahkan manusia agar berakhlak mulia dan memiliki nilai-nilai ideal. Apalagi prinsip akhlak ini, di dalam Islam, selalu dikaitkan dengan konsep liabilitas dan konsep retribusi akhirat (imbalan dan hukuman, surga dan neraka). Selain itu, Al-Qur'an juga menggairahkan aspek kognitif manusia dengan cara membangkitkan semua potensi akal budinya untuk melihat alam semesta secara integral untuk dapat memahami sistem alam raya dan seisinya. Produk ilmu yang diharapkan muncul dari hal ini adalah ilmu fisik/alam dan pengetahuan yang benar tentang Tuhan.

Observasi terhadap data-data yang dikemukakan di atas telah mengerucut kepada suatu kesimpulan penting seputar historisitas Al-Qur'an bahwa kita berketetapan untuk menjadikan Al-Qur'an sebagai peristiwa alam semesta yang unik dan tidak terikat (independen) dengan konteks historis, sosial, budaya, filsafat, dan struktur bahasa manusia. Al-Qur'an bukanlah adonan bentukan

460 Lihat *Nasy'at al-Fikr al-Falsafy fi al-Islam* (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt), vol.1 hlm. 33.

faktor-faktor yang mendahuluinya, juga bukan produk kejeniusan manusia atau suatu bangsa atau apa pun yang membentuk kelahiran suatu teks kemanusiaan dalam ruang lingkup manusiawi. Karena Al-Qur'an betul-betul melampaui kebiasaan dan keterbatasan konteks kemanusiaan di sekitarnya.

Mengapa Al-Qur'an disebut-sebut sebagai peristiwa alam semesta yang fenomenal? Untuk menghindari kesalahpahaman itu, Al-Qur'an sendiri menyebutkan sebuah fakta yang mencengangkan bahwa dari proses kejadiannya sebagaimana ia ditanzilkan oleh Allah SWT, Al-Qur'an disejajarkan dengan fenomena alam raya seperti bumi dan langit. Itulah kesan yang ditarik dari firman Allah SWT,

> *"Thaahaa. Kami tidak menurunkan Al-Qur'an ini kepadamu (Muhammad) agar engkau menjadi susah; melainkan sebagai peringatan bagi orang yang takut (kepada Allah),* ***diturunkan dari (Allah) yang menciptakan bumi dan langit yang tinggi,"*** **(Thaahaa: 1-4)**

Akan tetapi, satu hal yang perlu dicatat bahwa meskipun kita meyakini independensi Al-Qur'an dari konteks historis periode jahili baik secara kontentum, struktur bahasa maupun *world view*-nya, ini tidak berarti sama sekali bahwa Al-Qur'an tidak mengkritisi dan mendekonstruksi realitas jahili yang rusak aqidahnya hingga menyebabkan manusia terperosok ke dalam kesesatan dan tindakan-tindakan sosial yang despotik. Arti independensi wahyu itu bahwa Al-Qur'an adalah mukjizat, dan hanya dengan karakter independensi dari konteks historisnya (yang di antaranya ditandai dengan ketidakmampuan seluruh komponen Arab untuk meniru Al-Qur'an) itulah ia dapat disebut mukjizat. Artinya, kemukjizatan Al-Qur'an itu terletak pada dua hal.

Pertama, kekuatannya yang berada di luar batas kemampuan manusia.
Kedua, posisinya yang berada di luar konteks historisnya.

Poin terakhir dari pembahasan ini adalah meninjau aspek kemukjizatan Al-Qur'an dan menguak rahasia mengapa begitu besar perhatian para pakar Al-Qur'an untuk mengulas secara khusus aspek ilmu Al-Qur'an yang amat penting ini.

Aspek mukjizat Al-Qur'an ini sangat erat terkait dengan inti aqidah Islam dari dua segi, yaitu argumentasi penetapan kenabian dan argumentasi penetapan wahyu. Sebagaimana ditengarai oleh Imam al-Baqillani (w. 403 H) bahwa "penetapan eksistensi Al-Qur'an sebagai *kalamullah* dengan perantara penetapan aspek keunggulan mukjizatnya telah terkandung di dalamnya penetapan tentang eksistensi Allah dan Al-Qur'an secara bersamaan".[461] Perhatian para ulama yang besar terhadap isu ini bisa dilihat dari pembahasan aspek *i'jaz* melalui pendekatan filsafat dan teologis di samping dimensi kesusastraan, meskipun pendekatan terakhir ini terasa lebih dominan.

Konsepsi *i'jaz* Al-Qur'an dalam lintas sejarah juga menghadapi *Ghazwul Fikr* (invasi pemikiran) yang cukup hebat mengingat kedudukannya yang sangat vital sebagai tulang punggung aqidah karena terkait dua hal di atas (penetapan kenabian dan kebenaran wahyu yang dibawa oleh Rasulullah saw.). Oleh sebab itu, cukup beralasan jika para ulama ahli kalam turut membahas secara intens aspek kemukjizatan Al-Qur'an ini di dalam karya-karya penting mereka seperti Abu al-Hasan al-Asy'ari (260-324 H/874-936 M) dalam buku *Maqalat al-Islamiyyin,* Ibnu Hazm (384-456 H/994-1064 M) dalam buku al-*Fishal fi al-Milal wa al-Ahwa' wa an-Nihal,* dan juga asy-Syahrastani (467-548 H) dalam buku al-*Milal wa an-Nihal.*[462] Wacana musuh-musuh Islam yang dibantah dalam buku-

---

461 Lihat *I'jaz Al-Qur'an*, hlm. 65-66.

462 Selain yang disebutkan tadi, aspek *i'jaz* juga dibahas secara khusus oleh para pakar seperti Abu Abdillah bin Yazid al-Wasithi (w. 306 H), al-Khatthabi (319-388 H), Abu 'Isa Ali ar-Rummani (296-382 H), al-Baqillani (w. 403 H), Abdul Qahir al-Jurjani (w. 471 H), Fakhruddin ar-Razi (544-606 H), az-Zamalkani (w. 651 H), dan Yahya bin Hamzah al-'Alawi (669-745 H). Selain dua karya babon *'ulumul Qur'an* yang juga membahas ilmu ini yaitu al-*Burhan* karya az-Zarkasyi (w. 794 H) dan al-*Itqan* karya as-Suyuthi (w. 911 H) juga terlihat dalam salah satu pembahasan al-Qadhi

buku kalam itu ternyata didominasi oleh persoalan autentisitas Al-Qur'an dan validitas kenabian Muhammad saw.. Isu klasik yang sempat muncul adalah teori tentang *khalqu* Al-Qur'an dan teori *shirfah* yang telah dibantah secara argumentatif dan meyakinkan oleh ulama Islam.

Kini wacana kontemporer lebih gila disuarakan oleh kelompok liberal yang menyatakan Al-Qur'an tidak memiliki kekuatan mukjizat sama sekali. Mereka tanpa malu-malu lagi ingin menganulir konsep *i'jaz* Al-Qur'an sebagai instrumen strategis untuk menurunkan derajat status keilahian teks Al-Qur'an kepada status kemanusiaan. Tujuannya tak lain adalah menggoyahkan keyakinan yang kuat tertancap dalam hati semua orang Islam bahwa Al-Qur'an adalah teks suci yang *divine* dan berorientasi mengarahkan seluruh aspek kehidupan manusia. Keyakinan kuat semacam inilah yang mengkhawatirkan sebagian kalangan sekuler dan liberal, serta dinilai sebagai ancaman dan penghalang serius bagi mulusnya proyek sekularisasi di dunia muslim.

Pemangkasan sakralitas (desakralisasi) Al-Qur'an tersebut ditengarai untuk tujuan menetralisir Zat Ilahi yang mentanzil Al-Qur'an serta menolak setiap upaya untuk menjadikannya suatu yang sakral dan mulia seperti yang dimiliki Al-Qur'an. Oleh karena itu, dalam wacana sekularisasi Islam, Al-Qur'an diposisikan sebagai sebuah teks biasa seperti teks lain karangan manusia, hanya dibumbui sedikit oleh mereka agar tidak menyinggung perasaan kaum muslim bahwa Al-Qur'an itu adalah teks sastra yang adiluhung.[463] Artinya, Al-Qur'an adalah korpus yang terbuka bagi berbagai kemungkinan penakwilan.[464]

'Iyadh (476-544 H) dalam karya besarnya di bidang sirah Nabi yaitu asy-*Syifa bi Ta'rif Huquq al-Musthafa*. Ini menunjukkan betapa vitalnya aspek kemukjizatan Al-Qur'an dalam tradisi intelektual ulama Islam yang tidak bisa diragukan validitasnya.

463 Lihat buku al-*Khithab wa at-Ta'wil*, hlm. 234; juga al-*'Unf wa al-Muqaddas wa al-Jins*, hlm. 78.

464 Lihat buku *Naqd al-Haqiqah*, hlm. 34; juga *Tarikhiyyat at-Tafsir Al-Qur'an*, hlm. 60.

Ini sama saja artinya Al-Qur'an harus bisa merespons semua keinginan manusia tanpa ragu-ragu, sehingga tak boleh ada penafsiran yang hegemonik dan menutup kemungkinan tafsir baru secara final mengikuti garis ortodoksi.[465] Bahkan, 'Ali Harb menyandingkan Al-Qur'an sama dengan teks filsafat marxisme yang selalu terbuka bagi pemahaman dan pembacaan baru.[466] Penulis lain seperti Thayib Tizini dari Syria bahkan berani menyatakan bahwa kemukjizatan Al-Qur'an tak ada yang istimewa karena setiap teks dan korpus bernilai mukjizat juga karena punya ciri khas yang melekat pada masing-masing teks, yang tentu saja membedakannya dari karya lain yang serupa. Dan, itu kita namakan dengan "orisinalitas" teks.[467]

Nasr Abu Zaid juga turut menyatakan bahwa Al-Qur'an bukanlah mukjizat dari segi susunan, balaghah, retorika, dan maknanya karena tidak berbeda dari teks lain. Buktinya, orang Arab sendiri tak mampu menarik perbedaan antara Al-Qur'an dan teks yang lain lalu mereka berupaya menarik Al-Qur'an kepada teks-teks yang mereka kenal seperti syair, mantera dukun, sajak, dan lain-lain.[468]

Wacana sekularisme modern yang ingin menjungkalkan teori kemukjizatan Al-Qur'an dengan berbagai cara berupaya memantapkan humanitas Al-Qur'an dan menganulir sakralitas sumber keilahiannya. Pemikir seperti M. Arkoun—misalkan—tak segan mengatakan bahwa Al-Qur'an mengundang kerancuan dengan paparan yang tidak sistematis, membludaknya wacana mitos, dan sekumpulan penuh simbol yang tak lagi menemukan signifikansinya dalam sistem berpikir kita sekarang ini.[469] Baginya, surah-surah Al-Qur'an adalah himpunan teks yang kocar-kacir tak

---

465 Lihat buku M. Arkoun, *Tarikhiyyat al-Fikr al-Islami*, hlm. 145.

466 Lihat bukunya, *Naqd an-Nash*, hlm. 11 dan 148.

467 Lihat bukunya, *an-Nash Al-Qur'ani Amam Isykaliyyat al-Binyah wa al-Qira'ah* hlm. 289.

468 Lihat *Mafhum an-Nash*, hlm. 156-157.

469 Lihat buku *Lectures du Koran*, hlm. 1.

menentu[470], contohnya adalah surah al-Kahfi yang hanya berupa himpunan ungkapan-ungkapan bahasa dan makna yang kontras dan kontradiktif.[471]

Nasr Abu Zaid berusaha keras menarik sumber teks Al-Qur'an kepada realitas dan budaya yang dominan di jazirah Arabia. Dia mencarinya pada syair dan sajak pra-Islam untuk menguatkan tesis Roland Barthes bahwa "teks adalah tenunan hasil dari cuplikan-cuplikan yang bermuara kepada sumber-sumber kebudayaan yang beragam".[472] Artinya, teks Al-Qur'an adalah perpanjangan dari teks-teks lama yang mendahului Al-Qur'an hingga semuanya turut berperan memproduksinya, sehingga tak aneh jika dia menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya.[473] Lalu ia menyatakan bahwa tak mungkin dalam konteks ayat Al-Qur'an—misalnya—mengabaikan aliran Hanifiyyah sebagai kesadaran baru kaum oposan yang menentang praktik keagamaan kaum pagan yang hegemonik. Itu sama saja artinya mengatakan bahwa teks Al-Qur'an merupakan bagian tak terpisahkan dari struktur budaya Arab saat itu.[474]

2. Kajian Kritis Historisitas Al-Qur'an ala M. Arkoun

M. Arkoun mengolah isu historisitas Al-Qur'an dari sudut pandang sejarah turunnya hingga proses kodifikasinya. Ia menilai telah terjadi titik perubahan yang krusial dalam alur historisitas Al-Qur'an yang tecermin dalam perubahan wacana wahyu verbal kepada korpus tertulis, yaitu mushaf. Di sinilah letak problematisasi mushaf yang dianggap sudah tidak autentik lagi dan telah ditafsirkan serampangan oleh wacana-wacana Islam

---

470 Lihat buku *Al-Qur'an min at-Tafsir al-Mawruts*, hlm. 154.

471 *Ibid.*, hlm. 149.

472 Lihat karyanya, *Darsu as-Semiologia*, hlm. 85, terj. Abd as-Salam bin Abd al-'Ali (Maroko: Dar Tobqal, 1986).

473 Lihat *Mafhum an-Nash*, hlm. 27.

474 Lihat buku *an-Nash, as-Sulthah, wa al-Haqiqah*, hlm. 100.

ideologis dan radikalis. Dalam imajinasi M. Arkoun, umat Islam harus membongkar wacana yang mengurat-mengakar selama berabad-abad itu dan membersihkan wahyu verbal Al-Qur'an dari lempengan-lempengan sejarah hingga lahir wacana asli Al-Qur'an seperti saat ia pertama kali diturunkan.

a. *Historisitas Akal-Fondasional, Al-Qur'an sebagai Wacana Verbal*

Historisitas dalam struktur pemikiran M. Arkoun memiliki arti penting untuk melakukan proyek "Kritik Nalar Islami"[475], yang merupakan jantung reformasi-revolusioner pemikiran Islam. Kritiknya terhadap nalar Islami tak keluar dari kerangka historisitasnya. Baginya, "tujuan saya adalah menerapkan historisitas nalar yang terkait dengan suatu gerakan budaya yang menyebabkan syariat dianggap sebagai juru bicara tepercaya bagi semua ajaran dan titah Ilahiah".[476]

Tugas dan misi proyek kritik nalar Islami, menurut M. Arkoun, adalah kajian historis dan dekonstruksi petunjuk bahasa bagi semua wacana yang telah diproduksi oleh para ahli ilmu agama Islam. Maka ia memahami nalar Al-Qur'an sebagai kekuatan yang berkembang dan terus berubah sesuai klimatologi budaya dan ideologi yang harus tunduk pada historisitas.[477]

Seperti telah disinggung di muka, M. Arkoun telah menguraikan historisitas nalar ini bertolak dari peristiwa perubahan Al-Qur'an dari wacana verbal kepada korpus tertulis. Ia juga membangun paradigma nalar Al-Qur'an yang fundamental dan struktur-struktur nalar di bawahnya atas dasar antropologis.

475 Yang ia sebut-sebut sebagai nalar "hipnotis" seperti dalam hlm. 189, 193, 206-207 buku al-*Fikr al-Islamy Qira'ah 'Ilmiyyah* dan di tempat lain ia sebut sebagai nalar imajinatif/mitos dalam tinjauan antropologis seperti di hlm. 90 buku al-*Fikr al-Islamy Naqd wa Ijtihad.*

476 Lihat *Min Ajli Naqd al-'Aql al-Islamy,* hlm. 17.

477 Lihat *Nahwa Taqyim wa Istilham Jadidayn li al-Fikr al-Islami,* hlm. 44.

Bagaimana dan apa konsep M. Arkoun tentang historisitas itu? Menurutnya, historisitas itu adalah karakter nalar yang terus berubah untuk rasionalitas yang diproduksi melalui metode-metode nalar tertentu. Inilah yang pada akhirnya target kritik nalar Islam. Karena nalar Islami bukanlah sesuatu yang mutlak atau berada di luar lingkup waktu dan tempat karena nalar itu terkait dengan kondisi-kondisi yang sudah mapan.[478]

M. Arkoun selalu mengaitkan nalar Islam fundamental dengan pengalaman manusia. Ia lalu melihat sejarah internal nalar ini dan mengamati peristiwa krusial, yaitu periode kodifikasi. Itulah peristiwa pertama yang membuktikan kasat mata suatu intervensi manusia dalam proses pengubahan wahyu *dus* nalar yang mendasarinya. Konsekuensi dari peristiwa kodifikasi itu adalah munculnya berbagai problem serius yang mengubah historisitas nalar Islami menuju suatu periode penguatan ortodoksi keagamaan. Problematisasi itu dapat diurai sebagai berikut.

Problem pertama, proses kodifikasi telah memunculkan kekacauan pikiran yang memperdalam jarak antara periode wahyu verbal dan periode korpus tertulis. M. Arkoun memakai perangkat metode kritis-historis untuk mengurai benang kusut itu. Metode kritis-historis ingin meninjau ulang peristiwa kodifikasi dengan mengusulkan suatu kritik historis-filologis ala orientalis Jerman untuk sampai kepada metode kritis-antropologis (postmodern). Ia menyesalkan kenyataan bahwa metode kritis ini tidak diterapkan ke dalam sejarah pemikiran Islam meski ada usaha-usaha rintisan yang dilakukan orientalis. Padahal, menurutnya, metode kritis historis telah sukses diterapkan untuk Taurat dan Injil, namun dalam konteks pemikiran Islam justru dianggap sesuatu yang mustahil untuk dipikirkan.

M. Arkoun menyesalkan pemikiran Islam yang hanya puas dengan reformasi, tidak seperti *renaissance* di Barat yang sukses

478 Lihat al-*Fikr al-Islamy Naqd wa Ijtihad*, hlm. 242.

dengan proyek liberalisasi pemikiran keagamaan Yahudi dan Kristen. Ia menyatakan, "Telah diketahui bahwa metode kritis-historis filologi telah diterapkan lebih dahulu kepada Taurat dan Injil dengan tidak melahirkan pandangan negatif seputar konsep wahyu. Namun amat disayangkan jika metode kritis ini terus-menerus ditolak oleh opini umum umat Islam di mana pencapaian madrasah filologi Jerman selalu diabaikan oleh mereka."[479]

Tentang faktor-faktor yang menghalangi upaya kritik sejarah Al-Qur'an berikut peristiwa kodifikasinya ia menyebut ada yang bersifat politis dan ada juga yang bersifat psikologis. Dari sudut politis, kata Arkoun, Al-Qur'an telah memainkan peran legalitas tertinggi bagi kebanyakan negara yang baru muncul pasca kolonialisme—terlebih sejak saat itu mekanisme demokrasi hilang sama sekali dalam kehidupan politik umat Islam. Sementara itu, dari sudut psikologis, kita mendapati kesadaran ilmiah umat Islam telah sirna sejak kegagalan kelompok Muktazilah dalam mengampanyekan teori kemakhlukan Al-Qur'an atas suatu keyakinan teologis yang menyatakan bahwa setiap lembar di antara 2 sampul mushaf telah benar-benar mengandung *kalamullah.* Mayoritas ahli Sunnah menyatakan kesatuan eksistensi Al-Qur'an dalam versi verbal dan yang telah menjadi korpus tertulis.[480]

Selain hambatan eksternal seperti diungkapkan di atas, upaya Arkoun untuk merealisasikan historisitas nalar Islami fundamental juga menemui kendala internal seperti tidak adanya standar rasional dalam penyusunan surah dan ayat serta diabaikannya urutan kronologis dalam periodisasi wahyu. Arkoun pernah menulis, "Jika kita bandingkan dengan tradisi metode penulisan modern yang disusun secara logis, maka korpus mushaf dan sistem tertib susunannya sangat memukau kita karena kekacauannya."[481]

---

479 *Ibid.*, hlm. 86.

480 *Ibid.*, hlm. 86.

481 *Ibid.*, hlm. 90.

Akan tetapi, Arkoun juga tak mampu memberikan solusi praktis untuk mengatasi hambatan-hambatan itu atau merekonstruksi susunan Al-Qur'an yang kacau. Malah Arkoun mengusulkan upaya menetapkan tipologi wacana yang digunakan korpus tertulis seperti yang pernah diupayakan oleh Paul Ricoeur[482] yang melakukan tipologi wacana Taurat dan Injil. Selain itu, Arkoun juga mengusulkan metode intra-tekstualitas yang merujukkan teks Al-Qur'an kepada teks-teks kebudayaan lain di sekitarnya yang saling tumpang tindih. Jika langkah metode ini dapat diaplikasikan, maka akan sukses membuktikan historisitas Al-Qur'an agar dapat memuluskan liberalisasi studi Al-Qur'an dan mengklasifikasikan Al-Qur'an ke dalam bidang studi linguistik kontemporer.[483]

Problem kedua, meski telah menjadi korpus tertulis yang seharusnya dapat diterapkan logika historisitas, tetapi justru yang terjadi malah sebaliknya, yaitu semakin memapankan mitologis korpus itu. Tradisi intelektual Islam semakin memantapkan teks korpus sebagai bentuk fisik wahyu yang terus melintasi waktu dan memberikan otoritas kesakralan yang begitu besar bagi Al-Qur'an.

Kesimpulan 'anggitan' historisitas Al-Qur'an (nalar Islami) menurut Arkoun adalah sebagai berikut.

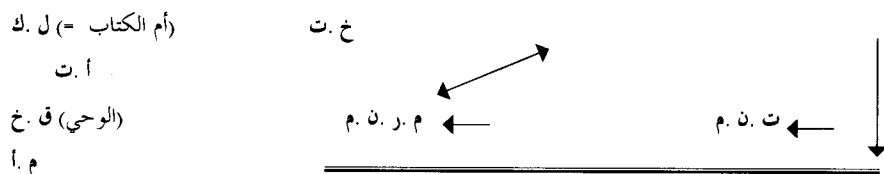
1) Periode Al-Qur'an sebagai kalam Tuhan yang tidak kita ketahui hakikatnya.
2) Periode di mana Al-Qur'an ditransmisikan kepada kita melalui Rasul yang masih berupa wacana lisan (verbal).
3) Periode Al-Qur'an sebagai mushaf atau korpus resmi tertutup.
4) Periode tafsir-tafsir Al-Qur'an yang telah dikembangkan dan dimapankan sehingga untuk memahami Al-Qur'an harus melalui perantara ortodoksi yang telah membakukan teks dan tafsir Al-Qur'an.

---

482 Lahir tahun 1913-sekarang, dia adalah salah satu filsuf hermeneutika terkemuka di abad ini dan penganjur Teologi Pembebasan Kristen.

483 *Ibid.*, hlm. 92.

Meski Arkoun tidak berkomentar apa pun tentang kemungkinan historisitas untuk periode pertama Al-Qur'an dan memusatkan analisisnya pada periode ke-3 dan ke-4—yaitu di mana Al-Qur'an sudah dibakukan secara final dalam sebuah korpus resmi dan juga tafsir-tafsir ortodoksi—, namun perlu dipertanyakan sikapnya terhadap periode ke-2 saat Al-Qur'an masih menjadi wacana verbal (linguistik).

Menjawab kemasygulan ini, penulis berusaha untuk mencari jawaban atas hal tersebut. Arkoun sepertinya menghindar untuk menetapkan historisitas bagi periode wacana verbal Al-Qur'an secara eksplisit, namun sejatinya dia telah menetapkan hal itu secara implisit dan terkesan menutupi dirinya sendiri. Ini terbukti dari struktur bagan yang diciptakannya mengenai hierarki historisitas tidaknya 4 periode semio linguis Al-Qur'an itu, yang meletakkan periode ke-2 di level horisontal bukannya vertikal. Apalagi hierarki wacana verbal Al-Qur'an yang ia tempatkan di urutan ke-2 setelah periode *kalamullah* yang tidak diketahui hakikatnya cukup membuktikan sisi horisontal kemanusiaan wacana verbal itu *dus* historisitasnya. Mari kita perhatikan struktur bagan historisitas Al-Qur'an yang ia rekayasa di dalam bukunya *al-Fikr al-Islamy Naqd wa Ijtihad* hlm. 89 berikut ini.

Penjelasan Simbol Bagan Historisitas Al-Qur'an.

- ك. ل : كلام الله - Kalam Allah
- خ. ق : خطاب قرآني - Wacana Qur'anik
- م. ر. ن. م : مدونة نصية رسمية مغلقة - Korpus Resmi Tertutup (MUSHAF)

- ت.ن.م : مدونة نصية تفسيرية - Korpus Tertafsir
- أ.م : أمة مفسرة - Komunitas/Umat Penafsir
- أ.ت : تاريخ أرضي - Sejarah Dunia
- خ.ت : تاريخ الخلاص - Sejarah Penyelamatan/Akhirat

Bagi penulis, setelah mencermati bagan di atas, terdapat anomali besar karena Arkoun ingin tegas membedakan dua macam nalar fundamental Al-Qur'an.

1. Wacana Qur'ani verbal.
2. Wacana mushaf tertulis (korpus).

Ketimpangan itu diperparah dengan sikap ambigu Arkoun tentang historisitas wacana pertama. Secara eksplisit memang ia enggan menetapkan historisitas wacana verbal itu, namun secara halus ia justru mengafirmasi status kemanusiaan wacana itu karena telah muncul melalui ungkapan linguistik yang diucapkan sang Rasul saw. ketika mentransmisi wahyu dari *kalamullah* kepada level manusia yang horisontal seperti terpampang jelas dalam bagan tersebut. Celakanya, Arkoun secara jantan tidak berani mengurai konsekuensi perubahan wacana wahyu itu, seperti yang dilakukan Khalifah Islam ke-3 Utsman bin 'Affan (hidup pada rentang 574-656 M) dengan penuh tanggung jawab ketika menghimpun mushaf kanonik untuk mempersatukan umat Islam kala itu.

Begitu pula Arkoun tidak berkomentar apa pun tentang historisitas nalar ilahi (lihat periode pertama bagan dalam posisi vertikal). Padahal jika dia konsisten dengan alur pemikirannya, Arkoun juga akan menetapkan historisitas nalar ilahi karena karakter transendensi mustahil dipisahkan dari semua wacana dan nalar keagamaan yang historis di alam dunia.

Meski dalam penilaian 'Aly Harb bahwa Arkoun telah mensubordinatkan kalam Tuhan kepada paksaan-paksaan bahasa dan menganggap teks Al-Qur'an sejajar dengan teks lain karena

telah melakukan mekanisme perubahan dan distorsi dalam proses produksi makna dan kebenaran[484], tetapi kita tidak melihat dia cukup berani dalam memperlakukan Al-Qur'an. Bahkan, dia tak sungkan untuk menampilkan keunggulan nalar Qur'ani untuk menunjukkan niat baik kepada iman. Hal inilah yang membuat Adonis, pemikir ultra liberal Arab, menuduh upaya Arkoun sekadar ingin membebaskan teks primer (Al-Qur'an) dari beban dan tekanan teks sekunder (korpus-korpus tafsir).[485]

Arkoun juga berambisi untuk memperbarui nalar Islami kontemporer dengan mendekonstruksi struktur kesakralan—terutama kesakralan yang khusus terkait dengan teks Al-Qur'an. Dalam anggitannya, mushaf yang ada sekarang bukanlah Al-Qur'an sebenarnya. Karena Qur`annya orang Islam adalah Al-Qur'an dalam wacana verbal dan Tuhan pun tak pernah mewajibkan adanya Qur'an yang tertulis dalam korpus. Artinya, kodifikasi Al-Qur'an—menurut Arkoun—lebih banyak mudharatnya ketimbang manfaatnya untuk umat Islam. Suatu pendapat yang sangat aneh, karena mustahil kita meminta manusia yang hidup pada abad pertama hijriah menulis teks-teks mereka dengan cara lain seperti cara yang diusulkan oleh Jack Goudy dalam buku *La Raison Graphique* menurut versi para ahli antropologi. Begitu besar manfaat kodifikasi Al-Qur'an untuk menyatukan potensi umat dan memantapkan eksistensinya. Bukanlah sikap ilmiah, jika kita mencela umat Islam karena telah mengkodifikasi kitab suci mereka.

b. Arkoun dan Proyek Al-Qur'an Edisi Kritis

Isu diluncurkannya proyek edisi kritis Al-Qur'an bukanlah jualan baru tapi sudah dinyanyikan oleh sekelompok orientalis sejak Theodor Noldeke (1836-1930 M), Arthur Jeffry (1893-1959

484 Lihat "*Thariqat at-Ta'amul ma'a an-Nash al-Falsafi inda Arkoun wa al-Jabiri*", Jurnal *al-Fikr al-Araby al-Mu'ashir* edisi 78-79 hlm. 30.

485 Lihat dialog bersama Adonis, majalah *Mawaqif*, edisi 54.

M) lalu terakhir Regis Blachere (1900-1973 M). Usaha itu dimaksudkan untuk mengedit Al-Qur'an dengan metode kritis-historis. Pertanyaannya, apakah realistis jika teks Al-Qur'an yang sedemikian terbuka sejarah kodifikasinya dan demikian gamblang periwayatan cara bacanya yang tak pernah berubah dan tetap dibaca secara autentik seperti kondisi pertama kali ia diturunkan ke muka bumi tanpa diliputi keraguan sedikitpun seputar penyusunannya—jumlah kata bahkan bilangan hurufnya pun amat dijaga keutuhannya oleh umat Islam dari periode pertama hingga saat ini—lalu kemudian ada segelintir orang yang berpikir untuk mengeditnya kembali seperti teks-teks klasik zaman batu atau bahkan zaman pertengahan di Eropa? Ambisi ini tak lain terinspirasi oleh kegemaran meniru segala sesuatu yang dilakukan oleh sejarawan dan cendekiawan Eropa terhadap warisan sastra dan keagamaan mereka untuk mencapai kemajuan. *Frame work* ini lalu diupayakan oleh orientalis di dunia muslim untuk mengampanyekan perlunya *editing* Al-Qur'an secara kritis-historis.

Barangkali faktor pemicu keraguan para inisiator perlunya mengedit kembali Al-Qur'an dapat kita jelaskan sebagai berikut.

Pertama, merebaknya skeptisisme metodologis dalam kerangka metode kajian ilmiah di Barat melalui upaya melacak ulang (verifikasi) dan mengkritisi teks-teks warisan masa silam seperti langkah editing naskah-naskah sastra klasik.

Kedua, fenomena ini lalu menyeruak di kalangan umat Islam di era modern ketika dimulai persinggungan keilmuan antara tradisi Islam dan budaya ilmiah Barat. Kaum orientalis giat melakukan *editing* naskah-naskah Islam klasik terutama yang berkaitan dengan ilmu-ilmu Al-Qur'an seperti tafsir, *qira'at, nasikh-mansukh* dan ilmu *musthalah hadits* serta sejarah Islam. Ketika mempublikasikan naskah-naskah klasik yang diedit itu mereka biasa menulis pengantar tentang isi buku itu dengan melontarkan berbagai kerancuan dan keraguan seputar validitas Al-Qur'an,

hadits, *tarikh,* dan fiqih Islam. Titik tolak kajian Islam ala orientalis adalah pertama dengan mengeleminasi orientasi religius dari kajian-kajian Islam dan kedua dengan menebarkan sikap skeptis kepada segala sesuatu yang berbau agama. Mereka menyamakan kasus "kekerasan" intelektual yang dilakukan otoritas gereja di Barat yang anti kajian ilmiah dengan kondisi di lingkungan Islam yang justru sangat kondusif bagi kajian ilmiah.

Beberapa tokoh cendekiawan Islam tentu ada yang intensif mengikuti perkembangan ilmiah di Barat melalui media buku-buku bacaan atau belajar langsung dan berguru kepada para orientalis itu di institusi-institusi pendidikan tinggi di Barat. Mereka lalu pulang kembali ke negara-negara Islam tempat mereka berasal dan tanpa memperhatikan perbedaan kondisi yang ada mereka memaksakan diri melancarkan revolusi keilmuan terhadap tradisi intelektual Islam tanpa alasan jelas. Padahal para ulama Islam merupakan teladan dalam hal keketatan dan ketelitian penerapan metodologi terutama terkait penyaringan dan kritik konten. Semua itu dilakukan karena motivasi ajaran agama yang mengarahkan mereka agar ekstra hati-hati dalam menyaring informasi terutama menyangkut ilmu tentang dasar-dasar agama mereka.

Ketiga, hasil-hasil temuan sementara para peneliti—termasuk Arkoun[486]—seputar sejarah Al-Qur'an—baik terkait kodifikasi, penyusunan, penanggalan, dan *qira'at*—berupa riwayat-riwayat yang diduga meragukan padahal mereka tidak menguasai ilmu riwayat, sanad, dan *tarikh rijal* atau bahkan pemahaman petunjuk kontekstual mereka yang terlampau lemah. Semua riwayat yang bertolak belakang dan bahkan tanpa mempedulikan perbedaan status penilaian validitas sebuah riwayat, lalu dengan ceroboh dimasukkan ke dalam satu kategori. Ini mereka lakukan semata hanya untuk melontarkan keragu-raguan dan kekacauan yang

---

486 Ia mengklaim dirinya sebagai sejarawan kritis dalam bukunya al-*Fikr al-Islamy Naqd wa Ijtihad* hlm. 248, 232 dan 235 dan sekaligus ilmuwan linguistik dalam bukunya *Min Ajli Naqd al-'Aql al-Islamy* hlm. 21.

sebenarnya telah diselesaikan dengan cermat dan teliti oleh para pakar muslim di bidangnya.

Keempat, penyebab lainnya adalah keberadaan *Qira'at Syadzah* (yang tidak lolos kualifikasi dalam ilmu riwayat) yang terekam dalam karya ulama klasik. Tanpa mengerti dengan baik kedudukan *qira'at-qira'at* itu dalam tradisi intelektual Islam, mereka lalu mencuatkan problem bahwa teks Al-Qur'an juga memiliki varian-varian bacaan yang bahkan bertolak belakang artinya. Ditambah lagi misinformasi seputar keabsahan pluralitas mushaf selain yang digagas oleh Khalifah 'Utsman dan pembakaran mushaf-mushaf individu para sahabat Nabi yang intinya meragukan integritas mushaf Utsmani yang telah menjadi ijma' seluruh sahabat.[487]

Selain itu, kekeliruan *Frame Work* dan kecacatan metodologi orientalis dalam kajian Al-Qur'an dapat dikategorikan dalam beberapa poin berikut.

1. Kekeliruan mereka dalam memproyeksikan sejarah Islam dan sejarah kodifikasi ilmu dan sumber-sumber Islam primer berikut kemunculan pelbagai aliran pemikiran dalam tradisi intelektual Islam. Semua itu mereka teropong menurut ukuran dan *frame* realita keilmuan terkini yang mereka hadapi. Hal yang kecil bisa dengan mudah mereka besar-besarkan, dan sebaliknya, fakta persoalan yang serius dan besar sering mereka remehkan dan kecilkan.
2. Kekeliruan mereka dalam menyeleksi dan menghimpun seluruh fakta keilmuan yang terkait dengan satu kasus. Seringkali orientalis sengaja mengambil sebagian riwayat dan menepikan riwayat lain, lalu segera memberi justifikasi padahal belum dilakukan prosedur-prosedur baku dalam ilmu seleksi riwayat, seperti induksi semua riwayat, kritik sanad (mata rantai hadits), dan mentarjih yang paling kuat dari sekian banyak riwayat yang berbeda.

487 Lihat *Jadal al-'Aql wa an-Naql*, hlm. 219.

3. Kekeliruan mereka dalam memosisikan sejarah umat manusia yang berbeda bangsa dan periode peradaban. Seluruh rangkaian sejarah umat manusia harus linier mengikuti *frame* dan pengalaman mereka bahwa setiap bangsa diatur oleh kaidah benturan antarkelas yang setiap benturan atau gesekan peradaban itu lalu memunculkan kelas-kelas sosial seperti kelompok kiri dan kanan, otoritas, kasta yang menanjak atau sedang turun, revolusi kaum proletar dan tipologi kesadaran yang bertentangan. Artinya, seluruh sejarah manusia terutama sejarah Islam dan umat Islam harus mengikuti desain dan model perkembangan sosial yang pernah dan sedang terjadi di Barat. Hal ini diperburuk lagi oleh peminggiran pengaruh spiritualitas atau religiusitas sebuah kelompok perhimpunan suatu bangsa dalam membangun peradabannya. Meneropong sejarah Islam dan umat Islam tak bisa hanya melalui sudut pandang filsafat materialistik dan di sisi lain mementahkan semua motif keagamaan.

c. *Arkoun dan Arti Penting Korpus Resmi (Mushaf)*

Arkoun terkesan sangat meremehkan—bahkan sampai taraf meragukan—keabsahan perubahan wacana Qur'anik yang masih verbal ke wacana korpus tertulis (mushaf). Kesan Arkoun itu sangat berlebihan dan tak beralasan. Karena Al-Qur'an sendiri yang mengandung arti dan kemungkinan ia—selain untuk dibaca— juga untuk ditulis dan dicatat dalam sebuah mushaf.

Ada fakta-fakta yang tak terbantahkan seputar masalah ini. Menurut pengamatan Ustadz M. 'Izzah Darwazah (hidup pada rentang antara 1887-1984), ternyata surah-surah Makkiyah yang paling awal sekalipun telah mengandung arti penting tulisan bagi eksistensi Al-Qur'an. 'Izzah menyebut misalnya surah an-Nahl yang Makkiyah. Di dalam surah tersebut terdapat dua ayat yang cukup signifikan,

"Dan apabila Kami mengganti suatu ayat dengan ayat yang lain, dan Allah lebih mengetahui apa yang diturunkan-Nya, mereka berkata, 'Sesungguhnya engkau (Muhammad) hanya mengada-ada saja.' Sebenarnya kebanyakan mereka tidak mengetahui. Katakanlah, 'Rohulkudus (Jibril) menurunkan Al-Qur'an itu dari Tuhanmu dengan kebenaran, untuk meneguhkan (hati) orang yang telah beriman, dan menjadi petunjuk serta kabar gembira bagi orang yang berserah diri (kepada Allah).'" **(an-Nahl: 101-102)**

Peristiwa turunnya ayat itu dimanfaatkan orang-orang musyrik untuk mendiskreditkan Al-Qur'an sehingga sebagian pemeluk Islam murtad kembali seperti yang diisyaratkan oleh ayat itu. Peristiwa tersebut di antaranya mengindikasikan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an saat itu telah terkodifikasi. Karena Nabi saw. telah perintahkan sahabatnya untuk meletakkan satu ayat di tempat ayat lain sesuai apa yang diwahyukan kepada beliau. Jika Al-Qur'an saat itu belum atau tidak dikodifikasi, tentu tidak mungkin menjadi sasaran tembak kelompok penentang Nabi saw..

Tak hanya itu, 'Izzah bahkan mensinyalir bahwa beberapa surah Makkiyah yang dikategorikan dalam kelompok surah-surah yang turun lebih awal di Mekah, dan periode pertengahan juga telah memuat bukti-bukti materiil bahwa Al-Qur'an sudah dikodifikasi sesaat setelah ditanzilkan. Kemudian dibaca luas oleh para sahabat dan terdengar oleh kaum musyrikin persis seperti yang dimiliki kaum muslimin kini.[488]

Ayat-ayat Makkiyah pun beberapa di antaranya menyifati Al-Qur'an dengan istilah *Al-Kitab,* sekaligus mengindikasikan pentingnya Al-Qur'an sebagai mukjizat Nabi saw. yang terbesar. Ayat-ayat itu juga menegaskan bahwa Al-Qur'an turun agar selalu dibacakan kepada manusia karena di dalamnya terdapat hikmah yang penting untuk direnungi. Secara eksplisit juga di-

488 Muhammad 'Izzah Darwazah, *Tadwin Al-Qur'an al-Majid* (Mesir: Dar asy-Syu'a, 2004) hlm. 60 dan seterusnya.

jelaskan bahwa Al-Qur'an itu diturunkan kepada Nabi saw. agar beliau menjelaskan ayat-ayat itu kepada seluruh manusia. Dan, secara implisit mengindikasikan bahwa umat Islam saat itu telah membukukannya agar mereka dengan mudah mentadaburi dan mempelajari serta mengimplementasikan hikmah dan hukumnya. Surah al-Furqaan misalkan ada ayat yang menyatakan,

"Dan mereka berkata, '(Itu hanya) dongeng-dongeng orang-orang terdahulu, yang diminta agar dituliskan, lalu dibacakanlah dongeng itu kepadanya setiap pagi dan petang.'" **(al-Furqaan: 5)**

Ayat ini secara eksplisit menyatakan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an telah ditulis, sesuai tudingan kaum musyrik bahwa Nabi saw. telah menulis Al-Qur'an karena terinspirasi dongeng dan legenda masa silam. Surah al-Waaqi'ah juga menyatakan hal serupa,

"dan (ini) sesungguhnya Al-Qur'an yang sangat mulia, dalam Kitab yang terpelihara (Lauh Mahfuz), tidak ada yang menyentuhnya selain hamba-hamba yang disucikan." **(al-Waaqi'ah: 77-79)**

Surah 'Abasa juga dengan gamblang mengatakan,

"di dalam kitab-kitab yang dimuliakan (di sisi Allah), yang ditinggikan (dan) disucikan, di tangan para utusan (malaikat), yang mulia lagi berbakti." **('Abasa: 13-16)**

Fakta-fakta tadi juga dikuatkan oleh kisah yang melatari masuk Islamnya Umar ibnul-Khaththab saat ia membaca lembaran-lembaran tulisan Al-Qur'an yang ia dapat dari saudarinya setelah ia mandi/bersuci.

Tradisi fiqih Islam pun pada umumnya mensyaratkan bersuci bagi yang ingin menyentuh atau membuka lembaran-lembaran mushaf. Apalagi secara jelas dalam banyak riwayat disebutkan puluhan sahabat yang ditugaskan Nabi untuk menjadi

sekretaris khusus Nabi dalam upaya penulisan Al-Qur'an. Prof. Dr. Muhammad Musthafa al-A'zhami, guru besar studi Islam di Universitas Imam Ibnu Sa'ud di Riyadh Kerajaan Arab Saudi, menyebut nama 48 sahabat penulis Al-Qur'an dalam buku *Kuttab an-Nabiy*.[489]

Data dan fakta ilmiah di atas cukup jelas membantah dan menolak proyek yang diusulkan para orientalis bidang studi Al-Qur'an dan tokoh cendekiawan seperti Arkoun yang ingin melakukan Al-Qur'an edisi kritis-historis. Proses kodifikasi Al-Qur'an tidak dapat disamakan dengan sejarah penulisan buku Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru. Karena nash Al-Qur'an ditransmisi langsung dari lisan Rasulullah saw., lalu dihafal dan langsung ditulis oleh sekretaris-sekretaris khusus yang amanah dan kredibel di bawah supervisi langsung Rasulullah. Sementara itu, kitab-kitab suci lain tidak pernah ditransmisi langsung secara lisan maupun tulisan dari para rasul, dan saat dikodifikasi pun tidak menggunakan bahasa aslinya lagi—terlebih hal itu tidak diriwayatkan secara mutawatir dan baru terjadi ratusan tahun setelah rasul-rasul itu wafat. Khusus kodifikasi Injil, para tokoh utama Kristen menulis dan meriwayatkannya berdasar ilham atau inspirasi dari Nabi Isa a.s.[490]

d. Arkoun dan Integritas Mushaf 'Utsmani

Arkoun menolak mushaf 'Utsmani sebagai acuan referensial Islam satu-satunya. Untuk mendekonstruksi mushaf 'Utsmani, ia mengintrodusir istilah antropologis pengganti mushaf yaitu *"Korpus Resmi Tertutup yang Final"*. Ia pun mengecam upaya kodifikasi Khalifah 'Utsman, "Kontroversi hebat yang terjadi di kalangan umat Islam perdana (generasi sahabat) telah mendorong khalifah

489 Cetakan al-Maktab al-Islamy, Beirut, 1974.

490 Lihat buku *Al-Masihiyyah* karangan Ahmad Syalabi, hlm. 152; *Tarikh Al-Qur'an* karangan 'Abd. Shobur Syahin, hlm. 168-169 dan *Tafsir al-Manar*, vol.11 hlm. 149.

ke-3 'Utsman untuk mengambil langkah kodifikasi keseluruhan teks wahyu dalam sebuah korpus yang disebut sebagai mushaf. Lalu diumumkanlah finalitas korpus itu dengan membakukan teks Al-Qur'an yang sudah tak mungkin dapat berubah lagi. Rezim 'Utsman juga segera memusnahkan naskah-naskah sahabat lain agar tidak memicu perbedaan seputar validitas ayat dan surah-surah yang ditetapkan dalam mushaf 'Utsman. Itulah sebabnya saya mengkristalkan peristilahan antropologis untuk Al-Qur'an yang ada sekarang sebagai Korpus Resmi Tertutup."[491]

Lontaran wacana Arkoun yang terus-menerus menebarkan keraguan dalam proses kodifikasi yang dimulai pada masa Abu Bakar dan disempurnakan pada era pemerintahan 'Utsman bin 'Affan, sungguh ahistoris. Mengapa demikian? Karena persoalan krusial itu telah selesai didiskusikan berabad silam, apalagi kodifikasi 'Utsman telah diterima luas oleh umat Islam antargenerasi. Para pakar Al-Qur'an telah banyak menulis karya-karya ilmiah yang membahas secara argumentatif integritas mushaf 'Utsmani seperti *Kitab al-Mashahif* karya Ibnu Abi Dawud as-Sijistani (w.316 H), al-*Intishar li Al-Qur'an* karya al-Qadhi Abu Bakr al-Baqillani (w.403 H), dan al-*Kalimat al-Hisan fi al-Ahruf as-Sab'ah wa Jam'i Al-Qur'an* karya Muhammad Bakhit al-Muthi'i (anggota senior Dewan Tinggi Ulama al-Azhar). Tampaknya, ketika melancarkan keraguan itu, Arkoun sengaja ingin mendekonstruksi mushaf 'Utsmani dan mencederai kejujuran religius-historis para tokoh sahabat yang tergabung dalam panitia kodifikasi bentukan Khalifah 'Utsman.

Arkoun juga tampak memuji mushaf individual milik sahabat lain seperti Abdullah bin Mas'ud, sambil menegaskan tak ada teks Al-Qur'an yang otoritatif dan integratif hingga kini. Karena korpus yang ada sekarang ini telah mengalami banyak perubahan dan perkembangan sampai abad ke-5 Hijriyah. Katanya, "Pasca

491 Lihat al-*Fikr al-Islamy Naqd wa Ijtihad*, hlm. 85.

selesainya kodifikasi 'Utsman segera dilancarkan usaha pemusnah-an naskah-naskah individual termasuk kodeks Ibnu Mas'ud yang sangat penting. Upaya pelestarian kodeks itu tetap berlangsung di Kufah sampai abad ke-5 Hijriyah."[492]

Tak sekadar mengekor pendapat orientalis tentang usaha ko-difikasi 'Utsman tapi ia juga menyetujui pernyataan mereka bahwa tak ada naskah Al-Qur'an yang integratif, sama seperti nasib Injil yang tidak memiliki naskah integratif dan otoritatif sebab yang ada hanyalah varian kodeks Injil yang berbeda satu sama lain. Inilah motif yang mendorong orientalis Arthur Jeffry (1893-1959 M) bersemangat melakukan *editing* dan anotasi serta analisis metode kritis-historis terhadap naskah kitab *al-Mashahif* karya Ibnu Abi Dawud as-Sijistani (w.316 H). Sehingga tak aneh jika Arkoun mendefinisikan Al-Qur'an sebagai "korpus yang final dan terbuka berupa ungkapan-ungkapan parole yang tertuang dalam bahasa Arab, sebuah korpus yang tak mungkin kita kenali lagi kecuali lewat naskah yang telah dibakukan secara harfiah setelah abad ke-4 hijriah atau abad 10 Masehi".[493]

Definisi itu telah mencederai integritas mushaf Al-Qur'an yang telah selesai dikodifikasi tak lama setelah Rasulullah wafat. Namun, Arkoun menyebut abad ke-4 hijriah sebagai bentuk final. Artinya, kodifikasi 'Utsman dianggap terus mengalami evolusi, perbaikan-perbaikan selama rentang 4 abad. Secara implisit, Arkoun ingin mengatakan bahwa mushaf yang ada di tangan kita saat ini sangat berbeda dengan mushaf yang ada pada era Nabi saw., dan era 3 abad selepas itu. Lontaran ini semakin turut menguatkan hasutan kaum orientalis yang melemparkan ide bah-wa stabilisasi mushaf baru terjadi pada masa Khalifah 'Abdul Malik bin Marwan.[494]

---

492 Lihat al-*Fikr al-'Araby*, hlm. 30-31; ungkapan senada juga ditemukan dalam karya Ignas Goldziher, *Madzahib at-Tafsir al-Islamy*, hlm. 16-21; juga Regis Blachere dalam *Al-Qur'an Nuzuluh, Tadwinuh wa Ta'tsiruh*, hlm. 37.

493 Lihat al-*Fikr al-'Araby*, hlm. 32 dan *Al-Qur'an min at-Tafsir al-Mawruts ila Tahlil al-Khithab ad-Dini* (Kajian Surah al-Faatihah), hlm. 113-114.

494 Lihat R. Blachere, *Al-Qur'an Nuzuluh, Tadwinuh wa Ta'tsiruh* hlm. 27-32.

Sejatinya, problematisasi yang secara fiktif dilontarkan Arkoun seputar pembukuan mushaf yang baru final pada abad ke-4 H dan isu pengaruh perpecahan politik yang mempengaruhi proses itu sehingga tidak bisa dipastikan suatu naskah integratif bagi Al-Qur'an, semua itu adalah fitnah yang didasari hawa nafsu dan asumsi fiktif. Karena jika demikian faktanya, maka umat Islam telah terpecah belah dan terkoyak-koyak sejak lama seperti kondisi umat agama lain. Proses kodifikasi Al-Qur'an telah sempurna sejak turunnya wahyu di masa Rasulullah saw.. Proyek 'Utsman hanya terbatas pada bentuk transmisi apa yang sudah digagas oleh Abu Bakar pada era sebelumnya kepada mushaf yang otoritatif tanpa ada perubahan sedikitpun. Proyek 'Utsman ini justru membawa berkah sehingga umat Islam memiliki naskah kitab suci paling integratif sepanjang masa.

3. Teori dan Aplikasi Historisitas Al-Qur'an Abu Zaid

Al-Qur'an sebagai teks linguistik dan produk budaya yang bertolak dari dan oleh batasan realita adalah titik tolak pemberangkatan Abu Zaid dalam melontarkan historisitas penakwilan arti dan hukum-hukum Al-Qur'an. Karena keterkaitan erat antara bahasa dan sistem kebudayaan yang membentuk bahasa, Abu Zaid memandang Al-Qur'an sebagai pantulan sosiologis suatu periode sejarah tertentu; seperti halnya karya-karya sastra yang merefleksikan periode dan pemikiran tertentu yang tidak dapat melampaui zamannya dan kondisi sosio-antropologis saat karya itu dihasilkan. Dengan demikian, Abu Zaid ingin menganulir setiap makna dan hukum-hukum yang tetap dan berlaku abadi yang terdapat di dalam Al-Qur'an. Dan lebih dari itu, ia telah mengingkari sistem kepercayaan dan sistem legal Al-Qur'an atas nama historisitas.

Dari sudut sosiologi pemikiran Arab kontemporer, perdebatan tentang problem interaksi dengan *turats* cukup mendominasi

upaya para pakar. Hanya saja, problematika *turats* yang dilontarkan oleh Nasr Hamid Abu Zaid lebih spesifik lagi menohok jantung masalah, yaitu sikap ilmiah terhadap teks Al-Qur'an. Pertanyaan dasar di balik kajian-kajian Abu Zaid adalah bagaimana kita memahami teks dan membacanya?

Perang pemikiran yang sengit saat ini adalah perpanjangan dari perang pemikiran yang dipicu oleh ide kontroversial Thaha Husain, yaitu pertentangan yang tajam antara dua metode berinteraksi dengan teks. *Pertama,* metode pembacaan teks yang tunduk kepada mekanisme nalar transenden yang terlalu dalam tenggelam dalam khurafat dan mitos. Inilah metode analisis ulama klasik dan kontemporer. Dan *kedua,* metode pembacaan teks mengikuti mekanisme nalar historis-antropologis.[495]

Perdebatan intelektual yang cukup berdarah seputar buku *Fi asy-Syi'r al-Jahili* karya Dr. Thaha Husain (hidup pada rentang tahun 1889-1973 M) bukanlah debat kebudayaan biasa tentang syair pra-Arab yang menjadi ulasan buku itu. Melainkan debat sengit tentang metode pembacaan teks-teks agama yang terkait dengan peristiwa-peristiwa historis, sesuai dengan mekanisme nalar historis-antropologis, bukan nalar transenden yang cenderung pada khurafat dan mitos.[496]

Tidak diragukan lagi bahwa Abu Zaid telah mengadopsi metode pembacaan Al-Qur'an jenis kedua (historis-antropologis) yang berupaya membaca teks secara historis-antropologis. Ia berusaha melakukan dekonstruksi atas konsep teks sebagai wahyu transenden (berasal dari luar dunia) yang ada secara azali dan termaktub di Lauh Mahfuzh (*preserved tablet*), atau informasi yang diberlakukan dengan kekuatan Tuhan, mendahului realita dan melampaui hukum realitas. Konsep itu ingin diganti dengan konsep baru, yaitu Al-Qur'an sebagai teks linguistik dan produk

---

495 Lihat 'Ali Harb, *Naqd an-Nash*, hlm. 205.

496 Lihat Abu Zaid, *Naqd al-Khithab ad-Dini*, hlm. 62.

budaya yang bertolak dari batasan konsep-konsep realitas manusia serta terkait sangat erat dengan konstruksi bahasa dan sistem kebudayaan yang turut berperan membentuk teks itu.[497]

Mari kita lihat kutipan-kutipan dari berbagai tulisan Abu Zaid seputar konsep teks itu.

Abu Zaid berkata, "Jika teks dalam konsep dasarnya sebagai wahyu yang berangkat dari batasan realita, maka tak diragukan lagi bahwa dalam perkembangannya teks mau tidak mau memperhatikan realitas. Dan, selagi ia diarahkan kepada realitas, maka teks harus memperhatikan syarat-syarat realitas manusia."[498]

Ia juga berkata, "Fenomena wahyu bukanlah suatu yang transenden dan berbeda dari realitas atau telah melampaui hukum realitas. Justru wahyu adalah bagian dari konsep-konsep budaya serta berasal dari syarat dan ketentuan kebudayaan yang berlaku."[499]

a. *Konsep Historisitas Menurut Abu Zaid*

Dari penjelasan di atas, secara gamblang Abu Zaid melontarkan historisitas arti dan hukum-hukum Al-Qur'an. Historisitas itu sendiri berarti kajian tentang peristiwa-peristiwa dalam kaitannya dengan sejarah, yaitu teori yang menyatakan bahwa setiap kebenaran itu selalu berkembang maju bersama perputaran sejarah.[500] Artinya, jika Abu Zaid ingin menerapkan historisitas untuk makna dan hukum-hukum Al-Qur'an, maka seluruh diktum kebenaran di dalam Al-Qur'an mulai dari prinsip pertama aqidah berupa iman kepada Allah hingga rincian syariat yang dikandungnya harus terus berkembang maju bersama perkembangan sejarah. Juga terus mengalami penafsiran-penafsiran ulang yang baru, sehingga tidak

---

497 Lihat *Naqd an-Nash*, hlm. 205-206 ; *Mafhum an-Nash*, hlm. 24, 34, 59, 66, 67, 120.

498 Lihat *Mafhum an-Nash*, hlm. 120.

499 Lihat *Mafhum an-Nash*, hlm. 34.

500 Lihat *Kamus al-Manhal*, cet. Beirut.

ada yang tetap, selamanya, dan semula ada bagi semua kebenaran Al-Qur'an.

Abu Zaid sendiri yang menyatakan bahwa diskursus Tuhan adalah wacana historis karena artinya tidak akan teraplikasikan—kecuali dengan cara takwil antropologis yang tidak mengandung transendensitas yang tetap serta memiliki kemutlakan dan kesucian Tuhan.[501]

Historisitas teks tidak berarti ketidakmampuan teks untuk mereproduksi petunjuknya atau tidak mampu berdialog dengan masa-masa lain dan komunitas lain. Metode pembacaan teks untuk masa selanjutnya di dalam komunitas lain itu bersandar pada dua mekanisme yang saling melengkapi.

1) Menyembunyikan (*ikhfa'*) segala hal yang bukan substansi, biasanya terkait dengan waktu dan tempat yang tidak dapat menerima takwil.
2) Menyingkap (*kasyf*) sesuatu yang menjadi substansi teks dengan metode takwil. Dalam hal ini, tidak ada unsur-unsur substantif yang terus-menerus tidak berubah di dalam teks tersebut. Namun bagi setiap pembacaan teks dalam pengertian historis-sosiologis, masing-masing memiliki substansinya yang tersingkap di dalam teks.[502]

Lebih jauh, Abu Zaid mencela diskursus keagamaan karena tidak mau melakukan pembacaan Al-Qur'an secara historis-antropologis, dan malah melakukan sakralisasi kitab suci. Hal semacam inilah yang telah mengisolasi teks dari konteks kondisi objektif historisnya sehingga menjauh dari karakter dasar teks itu sebagai teks linguistik dan mengubah teks itu menjadi sesuatu yang sakral. Demikian pula, Al-Qur'an telah mengalami

---

501 Lihat "*Masyru' an-Nahdlah bayn at-Talfiq wa at-Tawfiq*", Majalah *al-Qahirah*, edisi Oktober 1992.

502 Lihat *Naqd al-Khithab ad-Dini*, hlm. 118.

transformasi dari teks kepada mushaf dan dari petanda menjadi sesuatu yang instan.[503]

Ide untuk menafsirkan Al-Qur'an secara historis antropologis sejatinya adalah produk dari teori bahwa Al-Qur'an bersumber dari ide dan aspirasi manusia, sehingga petunjuk-petunjuk teks harus terus berubah dan tidak boleh berhenti pada petunjuk pertamanya saja saat ia diturunkan. Abu Zaid menulis, "Kami mengadopsi ide sifat antropologis teks-teks agama. Jika teks agama adalah teks manusiawi disebabkan alokasi bahasa dan kebudayaannya di dalam periode sejarah tertentu, yaitu periode pembentukan teks dan produksi makna, maka dipastikan bahwa teks itu bersifat historis dalam arti bahwa petunjuk maknanya tak akan terlepas dari sistem bahasa dan kultural setempat. Di sisi lain, historisitas petunjuk teks Al-Qur'an tidak berarti membakukan makna keagamaan pada periode pembentukan teks tersebut. Ini disebabkan bahasa yang merupakan kerangka konseptual bagi tafsir dan takwil tidak pernah tetap dan diam, namun terus bergerak dan berkembang bersama budaya dan realitas manusia. Perkembangan bahasa akan menggerakkan petunjuk teks dan memindahkannya secara umum dari hakikat menuju majaz (makna metafora).[504]

Menurut Abu Zaid, memandang bahasa Al-Qur'an sebagai suatu bahasa yang azali serta berada di luar budaya dan realitas akan menyebabkan mitologisasi teks, sehingga Al-Qur'an mengandung khurafat dan mitos-mitos yang tersiar luas di jazirah Arab saat kemunculan Islam. Teks-teks agama bukanlah teks yang transenden dari struktur kebudayaan pembentuknya. Sumber keilahian bagi teks agama tidak bisa menolak aktualitasnya sebagai teks linguistik dengan semua aspek waktu dan tempat historis-sosiologis yang mengitarinya. Semua konsep tentang kalam ilahi

---

503 Lihat *Mafhum an-Nash*, hlm. 12-13.

504 Lihat *Naqd al-Khithab ad-Dini*, hlm. 206-207.

yang berada di luar bahasa hanya akan menarik kita terjerembab, suka dan tidak suka, kepada lingkaran khurafat dan mitos.[505]

b. Contoh Aplikatif Penerapan Historisitas atas Teks Al-Qur'an

Abu Zaid lalu memberikan beberapa contoh aplikasi historisitas atas nash-nash Al-Qur'an sebagai berikut.

Pertama, konsep Allah SWT di dalam Al-Qur'an yang digambarkan sebagai Maharaja yang memiliki *'Arasy* (singgasana), *kursiy* dan tentara-tentara, demikian pula konsep *Lauh* dan *Qalam* untuk mencatat amal perbuatan. Semuanya itu tak lepas dari spektrum kebudayaan Arab jahili dan berperan membentuk gambaran mitologis tentang dunia metafisika (ghaib). Masyarakat Arab yang saat itu hidup semasa dengan periode pembentukan teks tersebut kemungkinan dahulu memahaminya secara harfiah. Gambaran yang ditangkap dari teks tersebut juga sangat mungkin berasal dari visi-visi kebudayaan masyarakat pada masa itu, sehingga amat wajar dipahami demikian pada saat itu.

Namun, amat tidak wajar jika wacana agama kontemporer bersikeras untuk membakukan makna teologis-eskatologis semacam itu seperti pemahaman di era perdana yang masih bersifat mistis, meski telah dilampaui oleh realitas dan budaya yang terus berkembang maju.[506] Itu merupakan bukti lain tentang pemahaman konsep-konsep Al-Qur'an yang telah mengalami historisasi dan reduksi kandungan mitologisnya.

Abu Zaid menulis, "Gambaran tentang seorang raja dan kerajaan Tuhan memantulkan realitas ideal-historis tertentu sebagaimana ia mencerminkan visi-visi historis kultural sehingga berpegang kepada petunjuk harfiah yang telah usang dan dinafikan oleh realitas modern dapat dinilai telah menafikan progresivi-

505 Lihat *an-Nash wa as-Sulthah wa al-Haqiqah,* hlm. 92.

506 Lihat *Naqd al-Khithab ad-Diniy,* hlm. 207.

tas pemahaman dan—sebaliknya—membakukan gambaran realita yang ahistoris lagi. Sebagai kebalikannya, takwil metaforis ingin meredusir visi mitologis dan memperkuat konsep-konsep rasional untuk suatu kemajuan realitas manusia yang lebih baik."[507]

Abu Zaid bahkan membandingkan sikap mazhab Asy'ari dan mazhab Muktazilah serta implikasi sosiologisnya, sembari menyalahkan Asy'arian yang telah menyebabkan sistem politik umat yang otoriter dan despotik. "Bukan hal yang aneh jika kaum Asy'arian cenderung menggambarkan Tuhan sebagai raja yang otoriter dan tidak bisa dimintai pertanggungjawaban, dan di sisi lain kaum Muktazilah telah menafikan sifat otoritarianisme dari perbuatan Tuhan dengan meneguhkan prinsip keadilan sosial dalam realitas kemasyarakatan," kata Abu Zaid.[508]

Kedua, Abu Zaid bahkan telah menganulir ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang "perbudakan" dengan alasan telah dihapuskan dari sistem kehidupan sosial umat manusia. Jadi, tak mungkin lagi kita berpegang kepada petunjuk-petunjuk makna ortodoks dan tak ada gunanya lagi kita perhatikan signifikansi sikap Islam tentang perbudakan ini kecuali hanya sebagai dalil sejarah bahwa sistem itu pernah ada—tak lebih dari itu.[509]

Ketiga, Abu Zaid juga menganggap teks Al-Qur'an yang bicara tentang sihir, hasad, jin, dan setan hanya sebagai teks historis—yang terinspirasi dari budaya dan realitas jahili serta pada periode historis pembentukan teks tersebut.

Ia menulis, "Sihir, hasad, jin, dan setan adalah kosakata yang ada di dalam sturuktur intuisi yang terkait dengan periode tertentu dari perkembangan kesadaran manusia. Teks telah mengubah setan kepada potensi-potensi penghalang, dan sihir sebagai salah satu alat untuk mengelabui manusia. Semua isyarat Al-Qur'an

---

507 *Ibid.*

508 *Ibid.*

509 Lihat *Naqd al-Khithab ad-Dini*, hlm. 210.

tentang sihir diletakkan pada konteks teks sejarah dalam arti ia merupakan bukti historis sehingga tidak dibenarkan berdalil dengan sihir yang menimpa Nabi Muhammad saw. oleh seorang Yahudi. Realitas budaya saat itu memang percaya kepada sihir. Dari sinilah kita bertolak pada suatu kenyataan bahwa teks-teks agama adalah teks antropologis dari segi bahasa maupun budayanya. Karena sebenarnya sifat kemanusiaan Nabi dengan segala konsekuensinya yang berafiliasi kepada masa, budaya, dan realitas tertentu tak perlu lagi pembuktian."[510]

Dengan lugas dan tegas Abu Zaid menyatakan bahwa Al-Qur'an bersifat antropologis karena Muhammad saw. adalah seorang manusia yang mengonstruksi Al-Qur'an sesuai dengan budaya masa itu.

c. *Titik Tolak dan Mekanisme Historisitas Teks Al-Qur'an*

Pertama, prinsip pemisahan antara makna dan signifikansi hukum.

Ini misalnya diterapkan secara kasat pada kasus porsi harta waris untuk kaum wanita. Abu Zaid menyeru agar porsi waris wanita disamakan dengan porsi waris laki-laki dengan menakwil ayat-ayat Al-Qur'an terkait masalah harta waris. Porsi waris wanita yang hanya setengah dari porsi laki-laki diberikan oleh teks Al-Qur'an karena terkait dengan kedudukan wanita pada masyarakat jahiliah. Di situlah Abu Zaid ketika menakwilkan Al-Qur'an berpijak kepada teori historisitas teks dengan cara memisahkan antara makna hukum dan signifikansi yang dikandungnya. Historisitas adalah semacam mekanisme penganulir makna dan perubahan satu hukum kepada hukum lain mengikuti kondisi yang berlaku masa kini dalam setiap upaya pembacaan baru atas teks.

---

510 Lihat *Naqd al-Khithab ad-Dini*, hlm. 211-212.

Kata Abu Zaid, "Kita mengajak untuk tidak berhenti pada makna petunjuk historis yang parsial, dan keharusan menyingkap signifikansi yang dapat memungkinkan kita untuk membangun kesadaran kritis-historis.[511] Sebagai alternatif penerapan metode qiyas (analogi, untuk mengubah suatu hukum asal kepada kasus hukum sekunder karena kesamaan *illat*-nya) sebagai suatu metode ijtihad, ia mengusulkan gantinya adalah pemisahan antara makna dan signifikansi.[512] Karena makna mewakili petunjuk historis bagi teks dalam konteks pembentukannya, sedangkan signifikansi (*maghza*) memiliki karakter modern sebagai hasil pembacaan masa kini yang berbeda dengan masa kemunculan teks itu."[513]

Artinya, menurut Abu Zaid, jika Al-Qur'an telah memberikan porsi waris untuk wanita setengah daripada laki-laki atau seberapa pun porsinya sesuai dengan posisinya di antara ahli waris setelah sebelumnya bangsa Arab tak pernah memberikan hak waris apa pun kepada mereka, maka makna itu harus dilampaui kepada signifikansinya; yaitu perbaikan nasib kaum wanita di tengah-tengah masyarakat. Jika kemampuan wanita sekarang telah menjadikannya mitra laki-laki yang sejajar dalam segala bidang, maka porsi warisnya pun seharusnya sama besar. Karena teks-teks Al-Qur'an yang menetapkan porsi waris wanita memiliki signifikansi yang dibatasi oleh standar pergerakan yang dimunculkan oleh teks. Pergerakan itu akan melampaui kondisi yang selalu merendahkan mereka dan terus bergerak ke arah persamaan hak yang ditunjukkan olehnya pada saat bersamaan.[514]

Tidakkah Abu Zaid mengetahui sebelumnya ada lebih dari 30 kasus spesifik dalam pembagian harta waris yang mana kaum wanita mendapatkan porsi harta waris yang sama dengan laki-laki, atau lebih dari porsi laki-laki, atau bahkan wanita mewarisi

511 Lihat *Naqd al-Khithab ad-Dini*, hlm. 203.

512 *Ibid.*, hlm. 221.

513 *Ibid.*, hlm. 221.

514 *Ibid.*, hlm. 224.

pada saat laki-laki tidak bisa mewarisi sesuatu, jika dibandingkan dengan 4 kasus spesifik dalam konteks berkeluarga yang porsi wanita hanya setengah dari laki-laki.[515]

Kedua, historisitas struktur Al-Qur'an.

Abu Zaid mengafirmasi keniscayaan historisitas Al-Qur'an membuka pintu terhadap perkembangan dan perubahan konsep-konsep Al-Qur'an berupa sistem aqidah, hukum, dan kisah-kisah. Tidak ada yang tetap bagi unsur inti suatu teks karena Al-Qur'an adalah teks humanis-antropologis yang selalu berubah dan berkembang mengikuti perkembangan manusia. Yang dimaksud historisitas di sini bukanlah ilmu *asbab nuzul* dan ilmu *nasikh-mansukh.* Tapi yang dimaksud adalah historisitas struktur teks Al-Qur'an itu sendiri.

Ia menulis, "Bukan yang dimaksud dengan dimensi historis di sini ilmu *asbab nuzul* atau *nasikh-mansukh* atau ilmu Al-Qur'an lainnya. Dimensi historis yang kami kaji adalah terkait dengan historisitas konsep-konsep yang dikandung oleh teks secara eksplisit sebagai konsekuensi logis dari historisitas bahasa yang merangkai teks itu. Tidak ada unsur substansi yang tetap dalam teks tersebut karena setiap pembacaan historis-sosiologis memiliki substansinya yang tersingkap di dalam teks, dan berbeda dengan wacana keagamaan tradisional, ia dapat diterapkan untuk teks-teks hukum, aqidah, dan kisah-kisah. Sejatinya, teks-teks agama telah terhumanisasi sejak menyatu dalam bahasa manusia dan sejarah. Dengan demikian, ungkapan lahir dan petunjuk teks tersebut diserahkan kepada manusia dan berada dalam realitas historis tertentu. Teks-teks agama itu dikendalikan oleh dialektika antara yang permanen dan yang terus berubah. Yang permanen adalah teks lahirnya, dan yang bergerak dan berubah adalah pemahamannya."[516]

---

515 Lihat *Haqaiq al-Islam fi Muwajahat Syubuhat al-Musyakkikin* (Cairo: Majlis A'la li asy-Syu'un al-Islamiyah, 2002 hlm. 558; Dr. Sholah Sulthan, *Mirats al-Mar'ah wa Qadliyyat al-Musawat* (Dar Nahdlat Mishr, 1999) hlm. 10, 46.

516 Lihat *Naqd al-Khithab ad-Dini,* hlm. 118-119.

Ketiga, perubahan kualitas teks dari situasi tanzil kepada takwil antropologis.

Selain itu, juga menguatkan tesa sumber manusiawi bagi Al-Qur'an melalui historisasi konsep-konsepnya yang telah kehilangan makna permanennya karena tunduk kepada akal manusia dan pergulatannya dengan teks tersebut. Pemahaman Rasulullah saw. terhadap teks, bagi Abu Zaid, bukan merupakan argumentasi yang kuat karena tidak ada keharusan pemahaman Nabi saw. itu sesuai dengan petunjuk asli teks itu.

Abu Zaid menyatakan, "Al-Qur'an adalah teks agama yang konstan dari segi lafazhnya, namun karena telah disentuh oleh akal manusia maka pemahaman teks itu telah kehilangan sifat konstannya dan berubah menjadi teks yang terhumanisasi. Penting sekali kita kuatkan bahwa kondisi teks baku yang suci bersifat metafisis yang tidak diketahui hakikatnya kecuali apa yang disebutkan oleh teks itu. Dan, tentunya harus kita pahami sesuai sudut pandang manusia yang nisbi dan terus berubah. Teks sejak ia diturunkan pertama kali telah berubah dari statusnya sebagai teks ilahi sehingga menjadi pemahaman 'teks humanis-antropologis', dari tanzil kepada takwil. Pemahaman Nabi terhadap teks adalah mencerminkan tahap awal pergerakan teks dalam pergulatannya dengan akal manusia. Tidak usah dihiraukan asumsi wacana keagamaan tradisional yang menyatakan kesesuaian pemahaman Rasul dengan petunjuk intrinsik teks tersebut, itu pun jika kita mengandaikan adanya petunjuk intrinsik tersebut."[517]

Dengan kaca optik historisitas, Abu Zaid tidak melihat keharusan untuk terikat dengan aturan-aturan hukum karena aturan tersebut terkait dengan suatu periode historis tertentu dan saat ini harus kita ganti dengan pemahaman-pemahaman modern yang lebih humanis dan progresif serta lebih baik dari apa yang

517 *Ibid*, hlm. 126.

ditunjukkan teks secara harfiah. Dia menulis, "Jika kita baca teks-teks hukum dengan analisis mendalam terhadap strukturnya —yang mengandung suatu yang tak terkatakan—dan konteks sosiologis yang memproduksi hukum-hukum itu, maka pembacaan yang produktif itu kemungkinan akan menganulir sebagian besar hukum-hukum Al-Qur'an karena aspek historisitasnya yang dulu memberikan solusi dan respons atas realitas tertentu dan bukan suatu upaya kanonisasi."[518]

Secara umum, kritik yang kita tujukan kepada konsep historisisme Abu Zaid adalah sebagai berikut.

Pertama, jika historisisme Abu Zaid telah menggerakkan petunjuk teks dari makna hakikat kepada makna metafor, dan jika dia menyerukan penerapan konsep itu kepada ayat-ayat aqidah, hukum, dan kisah-kisah Al-Qur'an, maka bagaimanakah visi kita tentang ajaran-ajaran fundamental Islam jika semuanya dirombak dan berubah menjadi makna metafor? Menjawab hal ini ia menyatakan, "Aqidah dan aspek dasar Islam adalah visi yang tergantung kepada tingkat kesadaran dan perkembangan ilmu pengetahuan pada setiap masa. Teks-teks agama dalam membangun aqidah banyak bergantung pada visi-visi mitos yang ada di dalam kesadaran komunitas yang pertama kali disasar oleh teks-teks agama."[519]

Demikianlah, historisisme Abu Zaid telah mengubah hakikat menjadi metafor, melampaui makna kepada signifikansi, dan melipat halaman petunjuk-petunjuk makna yang jelas dan diganti dengan sesuatu yang tak terkatakan yang disingkap oleh pembacaan subjektif. Akibatnya, menyebabkan sebagian besar hukum teranulir, dan kisah Al-Qur'an sebagai seni yang tak ada kaitannya dengan kebenaran, serta aqidah Islam telah menjadi rumusan yang berubah-ubah karena aspek-aspek mitos dalam kesadaran

518 Lihat "*Ihdar as-Siyaq fi Ta'wilat al-Khithab ad-Dini*", Majalah *al-Qahirah,* Januari 1993.

519 Lihat *Naqd al-Khithab,* hlm. 207; *Ihdar as-Siyaq fi Ta'wilat al-Khithab ad-Dini,* Januari 1993.

umat. Jika historisisme itu bergerak mengikuti signifikansi dan tak terbatas pada apa yang terkatakan, dan makna telah melampaui pembedaan porsi warisan anak laki-laki dan perempuan hingga sama, lalu apakah kita akan berpendapat mengganti konsep tauhid setelah politeisme dihapus oleh tauhid atas dasar bergerak bersama signifikansi, dengan konsep materialisme dan *dahriyah*? Hal itu akan terus menggerakkan kita berjalan bersama signifikansi yang tak jelas juntrungannya tanpa memperhatikan makna-makna Al-Qur'an. Itulah logika dialektis-materialis yang diasupkan oleh Abu Zaid ketika menerapkan historisitas teks Al-Qur'an. (Lihat Muhammad 'Imarah, *at-Tafsir al-Markisi li al-Islam,* hlm.69-70)

Kedua, tak jarang Abu Zaid seringkali meminjam metodologi Roger Graudy —filsuf Prancis yang masuk Islam pada tahun 1982— tentang historisitas Al-Qur'an dalam karyanya yang berjudul: *Islam di Abad ke-21; Syarat Kebangkitan Umat Islam.* Sungguh menarik, Abu Zaid secara harfiah menukil pemikiran Graudy dan mengetengahkan contoh-contoh yang mirip dengan usaha Graudy. Di dalam buku itu Graudy menetapkan historisitas seluruh risalah langit termasuk Islam di dalamnya bahwa Allah SWT mengutus kepada setiap umat seorang Rasul dengan menggunakan bahasa mereka.

"Sungguh, Kami mengutus engkau dengan membawa kebenaran sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan. Dan tidak ada satu pun umat melainkan di sana telah datang seorang pemberi peringatan." **(Faathir: 24)**

Terlebih lagi para mufassir besar seperti ath-Thabari dan para perawi hadits memberikan perhatian besar terhadap konteks historis berkaitan dengan peristiwa-peristiwa kehidupan Nabi saw. dan juga pada setiap ayat yang diturunkan terdapat *asbab nuzul* yang mana ayat itu sebagai respons dari Allah terhadap setiap pertanyaan yang ditujukan sahabat kepada Nabi.[520] Ini artinya,

520 Lihat al-*Islam fi al-Qarn al-Wahid wal 'Isyrin,* (Beirut: Dar al-Jayl, tt) terj. Kamal Jadullah, hlm. 96.

seluruh risalah langit sebelumnya adalah risalah historis karena turun menggunakan medium bahasa yang historis. Pun demikian dengan risalah Islam juga historis karena khusus terkait dengan periode kenabian dan pertanyaan-pertanyaan yang dilontarkan oleh komunitas masa itu.

Graudy menjelaskan bahwa historisitas Al-Qur'an tidak berarti mengurangi nilainya. Pasalnya, risalah Al-Qur'an adalah prinsip-prinsip umum yang cocok dengan seluruh lapisan manusia dan untuk setiap masa. Historisitas itu pun tak akan menggerus sedikitpun nilai universalitas Islam yang abadi. Sebab semua intervensi Tuhan dalam kehidupan umat baik pada periode Mekah maupun Madinah mengandung suatu prinsip kerja yang cocok bagi seluruh manusia dan semua masa, namun dengan penyesuaian kondisional pada tiap periode dan negeri.[521] Graudy mencontohkan historisitas Al-Qur'an sebagai berikut.

1. Firman Allah SWT,

   "...Sungguh, hamba sahaya laki-laki yang beriman lebih baik daripada laki-laki musyrik meskipun dia menarik hatimu...." **(al-Baqarah: 221)**

   Menurut Graudy, ayat ini turun di dalam situasi dan kondisi masyarakat yang mempraktikkan perbudakan. Apakah lalu ayat itu kehilangan peran vitalnya jika diterapkan pada masyarakat yang sudah melarang keras perbudakan? Sama sekali tidak. Ayat itu tentu saja sudah kehilangan bentuk historisnya, namun ia tetap menyimpan ingatan yang abadi bahwa nilai manusia tidak tergantung kepada kedudukan dan kekayaannya, tetapi tergantung kepada ketakwaannya.
2. Graudy menyatakan bahwa historisitas Al-Qur'an akan lebih jelas tampak pada ayat yang berkaitan dengan hukum wanita. Al-Qur'an berbicara kepada masyarakat dengan bahasa me-

521 *Ibid.*, hlm. 96.

reka dan tingkatan pemahamannya sehingga pesan itu dapat diserap. Ia berbicara kepada bangsa Arab abad ke-7 yang masih mengikuti garis tradisi patriarki di Timur Tengah yang dominan baik Yahudi yang memandang rendah perempuan dan Kristen yang mana Paulus sebagai musuh kaum wanita, dan juga garis tradisi jazirah Arab dengan tribalisme yang mengutamakan peran laki-laki.[522] Dengan bahasa mereka dan tradisi patriarki yang telah berlangsung selama 4000 tahun, maka Al-Qur'an juga menyerasikan sikap dengan aksioma sejarah itu. Sehingga Al-Qur'an menyatakan,

"...Tetapi para suami mempunyai kelebihan di atas mereka...." **(al-Baqarah: 228)**

"Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya...." **(an-Nisaa': 34)**

Oleh sebab itu, istri boleh "dipukul" oleh suami dalam hal tertentu,

"...Maka perempuan-perempuan yang saleh, adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh, Allah Mahatinggi, Mahabesar." **(an-Nisaa': 34)**

Dengan itu pula sesuai tradisi Arab dan tingkat keilmuannya maka dibolehkan kesaksian 2 orang wanita sebagai ganti kesaksian 1 laki-laki. Allah SWT berfirman,

---

522 *Ibid.*, hlm. 98.

"...Jika tidak ada (saksi) dua orang laki-laki, maka (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan...." **(al-Baqarah: 282)**

Demikian pula kelompok pemenang perang berhak mengambil tawanan-tawanan wanita sebagai istri atau suami berhak menggauli istrinya seperti halnya ia membajak sawah miliknya.[523]

Menurut Graudy, itu baru tahap awal interaksi Al-Qur'an dengan realitas Arab yang misoginis dan patriarki. Pada tahap selanjutnya, berangkat dari bahasa dan budaya yang khas dalam komunitas Arab pada fase historis saat itu Al-Qur'an mulai memberikan pandangan negatif terhadap budaya itu sehingga Al-Qur'an mengharamkan praktik membunuh anak-anak, terutama anak perempuan, dan membatasi praktik dan menekan jumlah istri yang boleh dipoligami oleh masyarakat jahili.[524] Tahap berikutnya yang patut diperhatikan adalah jaminan sosial dan rumah tangga yang harus ditanggung oleh suami di dalam konstruksi sosial Arab, sehingga porsi waris anak laki-laki (terutama suami) adalah 2 kali lebih besar dari porsi anak perempuan (istri). Dari sudut pandang kondisi sosio historis saat itu tentu saja aturan Islam tentang harta waris sudah lebih maju daripada kondisi masyarakat jahili, Yahudi, Kristen bahkan komunitas Yunani dan Romawi.[525]

Lalu pada tahap paling maju dan mutakhir dari aturan sistem Islam tentang posisi wanita adalah pada saat Islam telah menyetarakan (menyamakan) secara total antara laki-laki dan perempuan. Setiap jenis perlakuan diskriminasi, kata Graudy, berasal dari sejarah suatu negeri atau fase sejarah yang dilalui oleh Al-Qur'an. Ketika itu Al-Qur'an sampai mengulangi dalam

523 *Ibid.*, hlm. 98-99.

524 *Ibid.*, hlm. 99.

525 *Ibid.*, hlm. 100.

8 kesempatan bahwa sesungguhnya Allah SWT tidak membeda-bedakan antara laki-laki dan perempuan kecuali atas dasar prestasi kebaikan atau keburukan. Dengan suatu visi yang amat tinggi dan puncak dari seluruh tahapan sosio historis manusia, Al-Qur'an mengukuhkan suatu prinsip abadi, yaitu menghapus semua bentuk diskriminasi dan pengkastaan di antara laki-laki dan perempuan. Tak hanya menegaskan kesetaraan gender antara keduanya, Al-Qur'an bahkan mendorong kerja sama kemitraan yang saling melengkapi di antara keduanya dan juga dalam kesatuan penciptaannya, seperti tertuang dalam firman Allah SWT,

"Wahai manusia! Bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu (Adam), dan (Allah) menciptakan pasangannya (Hawa) dari (diri)nya; dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak...." **(an-Nisaa': 1)**.

Oleh sebab itu, asal penciptaan adalah satu lalu terbelah menjadi dua bagian yang sama dalam kemuliaan manusia, namun berbeda dalam aspek peran yang dimainkan masing-masing.

d. Ulasan Kritis

Pertama, firman Allah SWT,

"Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan Al-Qur'an, dan pasti Kami (pula) yang memeliharanya." **(al-Hijr: 9)**

Di dalam ayat itu Allah SWT telah menetapkan keabadian Al-Qur'an baik dari segi lafazh, sistematika, maupun petunjuk-petunjuknya agar nilai-nilai dasar aqidah dan syariah bersifat abadi dan kekal, serta demikian halnya dengan nilai celupan Islam terus lestari melewati setiap waktu dan tempat. Itulah prinsip yang dipegang oleh kaum muslimin tentang kekekalan Al-Qur'an, tidak ada historisitas pada aspek hukum dan makna-maknanya.

Sementara itu, Nasr Hamid bertolak dari historisitas teks-teks agama ketika berbicara tentang Al-Qur'an.[526] Ia pun menafikan segala kemungkinan makna yang kekal, atau menafikan setiap keajegan dan kekekalan pada setiap makna dan petunjuk Al-Qur'an. Dengan keberanian yang tanpa perhitungan matang, ia ingin melipat arti-arti Al-Qur'an yang telah ditunjukkan oleh lafazhnya. Lalu ia pun menyatakan, "Al-Qur'an adalah diskursus sejarah dan tidak mengandung arti transenden yang tetap dan substansial."[527] Sehingga, tidak ada unsur-unsur substansial yang tetap di dalam teks, karena setiap pembacaan dalam arti historis-sosiologis memiliki substansinya sendiri yang tersingkap di dalam teks.[528]

Nasr Hamid Abu Zaid memakai teori itu untuk menafsirkan Al-Qur'an, seperti yang ia tulis dalam bukunya *Isykaliyyat al-Qira'ah wa Aliyyat at-Ta'wil (Problematika Pembacaan Teks dan Mekanisme Hermeneutik)* halaman 228, "Kita harus menerima, seperti dinyatakan Louis Altussr, bahwa tak ada satu pun pembacaan yang objektif (alias semuanya sangat subjektif, tergantung pembaca masing-masing)."

Historisitas makna dan kontinuitas signifikansi dalam teks berakibat serius kepada upaya melipat setiap lembaran makna yang memiliki petunjuk-petunjuk orisinil yang dipahami dalam bahasa Arab atau dalam teks-teks agama agar selalu berkembang dan progresif ke depan. Ia pun mengutip konsep itu dari seorang kritikus AS David Hirsch (1928-.....) yang telah sukses menerapkannya dalam kajian sastra, sampai datang hermeneutika dialektis setelah dimodifikasi dengan konsep dialektis-materialis oleh Hans George

---

526 Sebuah teori filsafat yang dipegang oleh pemikiran abad pencerahan di Barat pada abad ke-17 dan 18 M. Historisisme adalah aliran dan tren yang menyatakan bahwa hukum-hukum sosial bercirikan relativitas historis dan undang-undang itu berasal dari produk nalar komunal. Lihat al-*Mu'jam al-Falsafi*: Yusuf Karam, Yusuf Syalah, dan Murad Wahbah.

527 Lihat artikel "*Masyru' an-Nahdlah Bayn at-Tawfiq wa at-Talfiq*", Majalah *al-Qahirah*, Oktober 1992.

528 Lihat *Naqd al-Khithab ad-Dini*, hlm. 83.

Gadamer (1900-2002 M), sehingga teori historisitas teks dan makna sastra mulai merangsek ke dalam teks-teks agama sementara Abu Zaid menerapkan dialektika materialis itu untuk menafsirkan Al-Qur'an.[529]

Barulah kita mulai sedikit menangkap maksud pernyataannya bahwa Al-Qur'an adalah diskursus sejarah yang tidak mengandung makna transenden yang tetap. Pasalnya, apa yang dikumandangkan David Hirsch tentang pembedaan antara makna dan signifikansi—terutama dalam teks sastra—berarti bahwa signifikansi bisa dan sering berubah, sementara makna teks itu tetap. Signifikansi itu sendiri tegak di atas hubungan dialektis antara teks dan realitas yang selalu berubah. Maka dapat dipastikan bahwa signifikansi juga berubah mengikuti alur perubahan realitas, sebagaimana yang diterapkan oleh Nasr Hamid kepada teks Al-Qur'an.

Nasr Hamid menulis, "Sebagai alternatif mekanisme qiyas untuk memindahkan hukum asal kepada hukum cabang karena kesamaan *illat* yang merupakan problem ijtihadi, kita lebih mengandalkan pada pembedaan antara makna dan signifikansi, *ma'na wa maghza.* Makna mewakili petunjuk teks yang bersifat historis pada saat pembentukannya. Signifikansi—yang bertolak dan menyentuh makna—memiliki karakter kontemporer sebagai *output* pembacaan baru selain masa pembentukan teks. Yang kita serukan adalah hendaknya kita tidak puas berhenti pada makna dalam petunjuk historisnya yang partikular, dan terus-menerus menyingkap signifikansi yang mengantar kita untuk membangun satu kesadaran kritis-historis."[530]

Berangkat dari gerak dialektis itulah ia menyerang konsep Al-Qur'an dengan mengatakan, "Jika kita sepakat menyatakan bahwa teks keagamaan bersifat humanis karena afiliasi teks itu kepada

529 Lihat *Isykaliyyat al-Qira'ah*, hlm. 48-49.

530 *Naqd al-Khithab ad-Dini*, hlm. 193, 217, 218.

bahasa dan kebudayaan tertentu dalam suatu periode sejarah tertentu, yang mana itu adalah periode pembentukannya, maka sudah pasti teks itu juga bersifat historis. Historisitas petunjuk teks itu bukan berarti pembakuan makna keagamaan yang terbatas pada periode pembentukannya karena bahasa yang merupakan kerangka bagi upaya tafsir dan takwil tidaklah diam dan tetap, namun selalu bergerak dan berkembang bersama perkembangan budaya dan realitas. Jika teks turut berperan mengembangkan bahasa dan budaya, maka perkembangan bahasa itu pula yang menggerakkan kembali petunjuk teks itu dan mengalihkannya dari petunjuk hakikat kepada petunjuk metafor, majaz.[531]

Kedua, dengan dalih historisitas petunjuk kosakata, Nasr Hamid ingin menjadikan makna dan petunjuk-petunjuk lafazh Al-Qur'an yang pada masa turun wahyu adalah hakikat, berubah menjadi makna metafor (majaz). Artinya, hakikat-hakikat petunjuk Al-Qur'an bisa dilipat dalam gulungan dan lembaran sejarah. Mengenai hal ini dia menyatakan, "Al-Qur'an adalah teks agama yang tetap dari segi *mantuq*, ungkapan lahirnya. Namun, setelah disentuh oleh nalar/akal manusia ia berubah menjadi *mafhum*, pemahaman manusiawi yang tidak lagi tetap, terus bergerak dan petunjuk-petunjuknya mengalami proliferasi. Sebagai keniscayaan, kami menyatakan bahwa kondisi teks suci yang mentah itu masih metafisis dan tidak kita ketahui apa pun tentangnya kecuali apa yang dibunyikan oleh teks itu dan yang kita pahami dari sudut pandang manusia yang relatif dan terus berubah. Teks sejak ia diturunkan dan dibaca Nabi pertama kali, telah berubah statusnya sebagai teks ilahi kepada pemahaman "teks" manusia. Alias telah berubah dari tanzil menjadi takwil. Pemahaman Nabi terhadap teks adalah tahap awal gerakan teks itu dalam interaksinya dengan akal manusia. Tidak perlu lagi asumsi wacana keagamaan yang hendak menyesuaikan pemahaman Rasul dengan petunjuk

---

531 *Ibid.*, hlm. 197-198.

intrinsik teks itu, itu pun jika memang ada yang dinamakan petunjuk intrinsik teks...."[532]

Saya ingin menggarisbawahi pernyataan tersebut bahwa Al-Qur'an di antaranya ada yang berupa ayat muhkamat dan ada yang berupa ayat mutasyabihat. Untuk memahami ayat mutasyabihat, maka harus dikembalikan kepada ayat yang muhkamat karena ayat-ayat Al-Qur'an satu sama lain saling menafsirkan. Demikian halnya dengan *asbab nuzul* dapat membantu mufassir untuk memahami ayat itu dalam konteks saat ia turun. Pemahaman petunjuk Al-Qur'an juga harus dengan cara memahami petunjuk lafazhnya seperti dipahami pada masa turunnya wahyu dan bukan dengan petunjuk-petunjuk yang baru setelah masa turunnya Al-Qur'an.

Al-Imam Muhammad 'Abduh (1265-1323H/1849-1905M) menulis, "Bagi siapa saja yang ingin memahami Al-Qur'an dengan baik maka wajib menelusuri pangkal istilah-istilah yang baru muncul di dalam agama Islam untuk dapat membedakan mana istilah yang baru dan istilah yang digunakan Al-Qur'an, karena tak jarang banyak mufassir menjelaskan istilah Al-Qur'an dengan istilah-istilah baru yang muncul setelah 3 abad pertama hijriah. Bagi seorang peneliti sewajarnya menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan makna-makna yang dikenal dan digunakan pada masa turunnya Al-Qur'an. Lebih baik lagi jika memahami kosakata Al-Qur'an dari sirkulasi penggunaan kosakata yang sama di dalam Al-Qur'an lalu mentahqiqnya dan menelaah bagaimana makna sirkulasi kosakata itu dengan makna ayat tersebut, sehingga ia dapat mengetahui makna yang diinginkan dari sekian banyak makna yang ditunjukinya. Para pakar Al-Qur'an juga telah merumuskan, 'Al-Qur'an saling menafsirkan satu sama lain dan indikasi paling kuat dari makna hakiki lafazh itu adalah kesesuaiannya dengan konteks terdahulunya dan makna umum serta serasi dengan tujuan dasar Al-Qur'an.'"[533]

---

532 *Ibid.*, hlm. 93.

533 Lihat *al-A'mal al-Kamilah* vol.4/11, editing dan anotasi Dr. M. 'Imarah.

Seluruh umat Islam percaya dan sepakat bahwa metode tafsir Al-Qur'an yang mempertimbangkan petunjuk asli dan konteks awal adalah konsekuensi keimanan mereka bahwa Al-Qur'an adalah wahyu penutup yang mengandung aturan syariah pamungkas, sehingga mereka tak mengenal dan mengakui model tafsir dan pemahaman historis. Karena historisitas bertolak belakang dengan keabadian Al-Qur'an dan sekaligus kelangsungan sistem syariah yang dikandungnya. Tentu kita patut bertanya-tanya, "Jika keberlangsungan dan ketetapan konsepsi Al-Qur'an menjadi tiada, dan pada setiap masa pembaca disahkan pembacaan yang beda dengan pembacaan orang lain, serta karena tak ada tafsir atau pembacaan yang objektif, maka apa artinya teks Al-Qur'an dan eksistensinya di dalam kesadaran umat Islam setelah dicerabut dari makna-makna yang tetap itu? Apakah artinya ketika Allah menjamin keterjagaan Al-Qur'an sama artinya Al-Qur'an itu akan menjadi manuskrip antik yang disimpan di museum-museum sejarah karena telah kehilangan makna, petunjuk, dan relevansinya untuk masa kini setelah habis masa kenabian?"

Jika demikian, Al-Qur'an tidak lagi memiliki substansi pesan sebagaimana diturunkan oleh malaikat Jibril ke dalam hati Nabi Muhammad saw., disebabkan beragamnya pembacaan sesuai dengan bilangan para pembacanya. Itu sama saja dengan upaya mengubah lafazh-lafazh Al-Qur'an setelah mengosongkan isi atau maknanya seperti yang dikehendaki oleh Allah SWT, menjadi wadah kosong yang dapat diisi oleh setiap pembaca dengan subjektivitasnya masing-masing.

Selain pertanyaan di atas, kita juga patut mengajukan pertanyaan kritis lanjutan, "Benarkah lafazh-lafazh Al-Qur'an itu diwahyukan tanpa atau dengan mengandung maknanya sekaligus?" Jika Abu Zaid cenderung kepada asumsi pertama, maka dia telah menuduh Allah SWT telah berbicara kepada manusia dengan lafazh yang tak ada maksud sama sekali. Itu artinya menyatakan bahwa turunnya wahyu Al-Qur'an itu adalah suatu perbuatan sia-

sia yang tak pantas dilakukan oleh makhluk apalagi jika dilakukan oleh sang Khalik. Sebaliknya, jika dia cenderung kepada pendapat kedua *(Al-Qur'an turun satu paket, baik lafazh maupun maknanya, dari Allah SWT)*, maka apa artinya jika makna-makna Al-Qur'an itu tidak tetap dan tidak objektif (*setiap orang berhak mengartikannya secara subjektif*)?

Pertanyaan selanjutnya, ketika Rasulullah saw. memahami/menafsirkan lafazh Al-Qur'an, maka apakah ia sesuai dengan kebenaran yang dimaksud Allah SWT atau tidak? Jika tafsir Rasulullah itu benar, maka makna lafazh Al-Qur'an itu pun bersifat ilahi (sesuai dengan maksud Allah). Dan jika ternyata tidak sesuai dengan maksud/makna dari Allah, maka bagaimana bisa Allah membiarkan Rasul-Nya salah memahami wahyu yang diturunkan kepadanya? Sementara itu, para pakar *ushul fiqh* berpendapat bahwa kemungkinan Rasul itu salah hanya ada pada urusan yang tidak terkait dengan penyampaian syariat, itu pun dengan syarat kemungkinan keliru itu tidak berlaku lama dan akan segera diperbaiki.[534]

Berikutnya, apakah Al-Qur'an turun dengan bahasa yang tidak dikenal oleh manusia ataukah ia turun dengan bahasa dan kosakata yang dikenal oleh kita semua? Tentu saja jawaban masing-masing beserta konsekuensinya begitu jelas.

Terakhir, apakah yang disebut-sebut sebagai tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an pula, atau dengan Sunnah, atau dengan opini sahabat yang marfu' kepada Rasulullah saw., juga termasuk pemahaman manusiawi? Jika hal itu mungkin lebih tepat dikatakan untuk tafsir *bir ra'yi*, maka tidak demikian halnya untuk jenis tafsir *bil ma'tsur*. Bukankan Allah SWT telah berfirman,

"(mereka Kami utus) dengan membawa keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. Dan Kami turunkan az-zikr (Al-Qur'an)

534 Lihat Dr. Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, vol.2/1063.

kepadamu, agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka memikirkan," **(an-Nahl: 44)**

"Kemudian sesungguhnya Kami yang akan menjelaskannya." **(al-Qiyaamah: 19)**

Pasalnya, jika kita ikuti logika pikiran Nasr Hamid Abu Zaid, maka kita harus meninjau ulang semua petunjuk teks Al-Qur'an dan Sunnah yang telah dijelaskan secara gamblang melalui kaidah-kaidah bahasa Arab dan pokok-pokok ilmu tafsir dan *ushul fiqh*.

Al-Qur'an berbicara dengan dan menugaskan seluruh manusia di segala tempat dan waktu. Tetapi sayang sekali, Nasr Hamid ingin membongkar semua itu dengan menyatakan bahwa hukum-hukum Al-Qur'an hanya diperuntukkan bagi masyarakat yang menerimanya pada saat ia turun dalam konteks sejarah manusia yang sudah dilampaui sekarang selang berabad-abad silam, dan oleh karenanya kita harus meninjau ulang kandungan firman-firman Allah SWT berikut.

"Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam." **(al-Anbiyaa': 107)**

"Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad), melainkan kepada semua umat manusia sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui." **(Saba': 28)**

"Mahasuci Allah yang telah menurunkan Furqan (Al-Qur'an) kepada hamba-Nya (Muhammad), agar dia menjadi pemberi peringatan kepada seluruh alam (jin dan manusia)," **(al-Furqaan: 1)**

Lagi pula, para pakar keilmuan Islam telah menyepakati dan menerapkan kaidah linguistik yang juga berimbas kepada pemahaman Al-Qur'an dan Sunnah, sebagai dua sumber rujukan penting syariah Islam, yaitu, *"Penggunaan Lafazh adalah Otoritas Pembicara, dan Pemahamannya adalah Otoritas Pendengar, namun*

Makna Asalnya yang ada sebelum penggunaan dan pemahaman Haruslah Dihormati".[535]

Arti kaidah ini adalah sebagai berikut.

Seorang pembicara ketika akan menggunakan suatu kosakata tertentu, maka sewajarnya ia memakainya sesuai dengan makna yang dikenal baik oleh pembicara dan juga pendengar (lawan bicara). Jika pembicara menghendaki makna hakiki dari lafal yang dia utarakan, maka lawan bicara tak bisa tidak harus memahaminya sesuai makna hakiki yang diinginkan oleh pembicara. Di sisi lain, jika si pembicara ingin mengalihkan makna hakiki ke makna majazi, maka ia harus memenuhi 3 prasyarat.

1) Harus ada hubungan "korelasi" antara makna hakiki dan makna majazi yang diinginkan oleh pembicara.
2) Ia harus membuat indikasi tertentu dari ucapannya baik kata-kata artikulatif maupun yang tak langsung, dan dapat membantu maksud sebenarnya dari ucapannya itu.
3) Harus ada hikmah atau alasan tertentu di balik pengalihan makna itu.

Keharusan pendengar atau lawan bicara ketika pembicara telah beralih dari makna hakiki ke majaz adalah mengindahkan dan memperhatikan maksud pembicara dari ucapannya itu.

Pertama, pendengar tidak wajar memaknai ucapan pembicara dengan makna majaz yang ia inginkan, karena adanya klaim makna majaz yang banyak dan berkembang setiap saat mengikuti dinamika waktu dan tempat.

Kedua, pendengar juga tidak wajar untuk memilih-milih di antara makna majaz yang banyak itu apa yang sesuai dengan pemahaman pribadi dan kepentingan tertentu, tetapi ia harus

535 Teks Arabnya: الإستعمال من صفة المتكلم والحمل من صفة السامع أو المخاطب والوضع قبلهما Lihat kitab *Tanqih al-Fushul li Imam al-Qarrafi*, hlm. 20 dan *Taqrib al-Wushul li Imam Ibnu Juzzi*, hlm. 130..

memahami ucapan pembicara itu sesuai dengan makna majaz yang telah ditentukan oleh pembicara, setelah ia memenuhi 3 prasyarat di atas.

Nah, jika lawan bicara melanggar ketetapan di atas baik pada saat menghendaki makna hakiki maupun makna majazi, maka ia telah sengaja berdusta atau berkhianat dari maksud si pembicara jika dia mengetahui keadaan sebenarnya. Dan jika dia tidak tahu keadaan maksud sebenarnya dari pembicara, maka dia telah salah dan sesat paham.

Inilah kaidah "filsafat pemahaman" yang dilahirkan oleh para pakar muslim—menyerupai aksiomatika filsafat bahasa—yang tanpa kaidah tersebut maka standar pembicaraan akan timpang dan tak mungkin ada proses kesepahaman yang tepat di antara dua orang yang berbicara (pembicara dan lawan bicara). Oleh sebab itu, isu pluralitas pembacaan teks suci dan klaim keniscayaan perkembangan bahasa dari hakikat kepada majaz, seperti yang diadvokasi Abu Zaid, menjadi tak berguna sama sekali.

Kenyataan dan aksiomatika kaidah bahasa itu sebenarnya amat mudah dicerna karena sesuai dengan realitas kemanusiaan. Namun, bagi Abu Zaid dan para pendukungnya, hal tersebut wajib dikaji ulang. Konsekuensinya, lalu muncul pertanyaan yang lebih mendasar. Apakah fungsi bahasa sebatas menyampaikan (*to deliver, al-ada'*) ataukah meresepsi (*to reciept, talaqqi*)? Jika fungsinya adalah menyampaikan pesan, maka pendengar harus tahu persis maksud si pembicara. Dan jika fungsinya adalah resepsi, maka pendengar bisa semaunya memahami pesan itu dan memasukkan arti sesuka hatinya.

Dengan menjadikan tugas dan fungsi bahasa sebagai objek resepsi yang liar dari masing-masing pendengar bahasa—apalagi jika dikaitkan dengan teks suci seperti Al-Qur'an—itu akan menyebabkan setiap pendengar dapat memahami pesan suci dengan sekehendak hatinya hingga pesan itu menjadi terisolir dari sang

pembicara, dan selanjutnya menjadi milik pendengar secara mutlak yang bisa diartikan semaunya. Suatu kali pesan itu disandera oleh *asbab nuzul* dan konteks sosiologisnya. Lain kali pesan itu diikat hanya tertuju kepada kasuistik dan pelaku historis. Demikian seterusnya, bisa diotak-atik dengan mekanisme takwil dan *tahrif* yang lepas kontrol dari kaidah para ahli bahasa dan prinsip hukum Islam yang menetapkan bahwa makna asal yang ada sebelum digunakan dan diartikan harus dan mesti diindahkan. Jika masing-masing pendengar pesan itu memahaminya dari berbagai sudut pandang yang dia pilih sesuai seleranya, maka bahasa tak bernilai lagi dan ia telah kehilangan petunjuknya, serta membuat banyak orang kebingungan tanpa pegangan memahami konsep-konsep dasar pesan itu.

Aliran teori "resepsi" telah ditolak oleh para pakar studi keislaman sejak berabad-abad lalu. Teori resepsi tanpa batas itu juga telah dipraktikkan oleh kaum *Bathiniyyah* klasik dan penganut filsafat Gnostikisme untuk menakwilkan Al-Qur'an. Yang pada ujungnya akan menganulir hukum-hukum syariah dan menjustifikasi aliran-aliran kepercayaan yang menyimpang dari konsensus umat Islam.

Konsepsi bahasa ini muncul lagi kini di tangan para ekstremis penganut filsafat post-modernisme yang bertujuan memerdekakan manusia secara total dari segala macam jenis otoritas (termasuk otoritas teks agama) agar mereka bisa mencapai kebangkitan ke-dua pasca modernisme. Kebangkitan modernisme telah menjadi-kan indra sumber epistemologi satu-satunya, eksistensi adalah lapangannya, dan sampai taraf mengingkari wahyu, yang tak lain juga karena ada campur tangan gereja hingga mencemarkan kesucian wahyu.

Kebangkitan kedua (post-modern) yang mereka impikan ada-lah bebas dari otoritas negara, keluarga, adat istiadat, agama, dan bahasa. Mereka menilai bahasa sebagai penghalang kemajuan

sehingga kita tak perlu terikat dengan hukum dan petunjuk bahasa. Sebagaimana dulu, para penganut Gnostis dan kaum *Bathiniyyah* amat berbahaya bagi syariah yang dapat menghancurkan sistem undang-undang dan pranata sosial secara total, para kaum post modernis juga sama berbahayanya dan menjadi ancaman bagi agama, bahasa, dan masyarakat.[536]

Hal yang sama terjadi pada kelompok cendekiawan Islam liberal. Mereka ingin mengubah lafazh dan redaksi Al-Qur'an, setelah dikosongkan dari maksud Tuhan, menjadi sekadar wadah/ bejana yang kosong dan bisa mereka isi di setiap masa dengan segala macam pembacaan subjektif. Nasr Hamid menyatakan bahwa teks Al-Qur'an yang di tangan kita adalah teks manusia, yaitu teks manusia yang telah berubah dari semula teks ilahi sejak ia diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw.. Menurutnya, menempatkan Al-Qur'an sebagai teks ilahi adalah mutlak wilayah metafisis yang tidak kita ketahui hakikatnya. Sekalipun terdapat asumsi ada petunjuk asli dan tetap bagi Al-Qur'an, namun tak ada satu pun yang dapat memahami petunjuk asli Al-Qur'an tanpa terkecuali juga Rasulullah saw..

Abu Zaid menyatakan, "Sebagai keniscayaan, kami menyatakan bahwa kondisi teks suci yang mentah itu masih metafisis dan tidak kita ketahui apa pun tentangnya kecuali apa yang dibunyikan oleh teks itu dan yang kita pahami dari sudut pandang manusia yang relatif dan terus berubah. Teks sejak ia diturunkan dan dibaca Nabi pertama kali, telah berubah statusnya sebagai teks ilahi kepada pemahaman "teks" manusia alias telah berubah dari tanzil menjadi takwil. Pemahaman Nabi terhadap teks adalah tahap awal gerakan teks itu dalam interaksinya dengan akal manusia. Tidak perlu lagi asumsi wacana keagamaan yang hendak menyesuaikan pemahaman Rasul dengan petunjuk intrinsik teks

536 Lihat artikel Dr. 'Aly Jum'ah, "al-*Lughah Wi'a Hadlari wa Dlarurah Ijtima'iyyah*" (Majalah *al-Muslim al-Mu'ashir*, edisi 80, 1996) hlm. 6.

itu, itu pun jika memang ada yang dinamakan petunjuk intrinsik teks...."[537]

Bahayanya pernyataan tadi terletak pada perubahan kualitatif status teks Al-Qur'an dari ilahi menjadi manusiawi. Sehingga jika lafazh Al-Qur'an terpisah dari Allah SWT yang mewahyukannya, maka apakah nilai teks itu jika dasarnya adalah realitas? Dan jika teks ilahi itu bersifat absolut dan metafisis, maka tak dapat ditarik hidayah atau petunjuk Al-Qur'an untuk manusia dan kehidupan, dan tak ada lagi hubungan antara manusia dan sang Pencipta.[538]

Target modus Nasr Hamid itu adalah hendak menghancurkan hubungan antara suatu pesan dengan maksud pemberi pesan itu, serta di sisi lain membebaskan pada setiap orang untuk menafsirkan pesan dengan analisis khayalan yang disukai yang dia sisipkan makna yang bohong. Dengan demikian, sebuah teks dapat dipahami dan dimaknai bermacam-macam sesuai bilangan pembaca teks itu.[539]

Ketiga, kita pun harus fokus mengkritisi pernyataan Abu Zaid berikut ini dan mengurai benang kusut itu satu per satu, mengingat pernyataan di bawah ini sangat berbahaya dan *confused*.

Abu Zaid berkata, "Jika ini adalah konsepsi teks di dalam tradisi intelektual kita, yang tentu berbeda dengan konsepsi kita saat ini, maka ketika wacana agama mengangkat satu prinsip bahwa *La Ijtihada ma'a an-Nash* (tidak ada ijtihad rasional jika sudah ditemukan nash/teks), ia sudah melakukan praktik kebohongan ideologis yang licik. Karena teks yang dimaksud bukan konsepsi *turats* sebagai suatu bentuk redaksi yang jelas dan tegas. Terlebih lagi penentuan mana redaksi yang dianggap sebagai nash dan mana yang tidak, tunduk kepada mekanisme ijtihad dalam sejarah intelektual Islam, maka jelas sekali ketentuan itu adalah satu kebohongan ilmiah yang besar.

---

537 *Naqd al-Khithab*, hlm. 93.

538 Lihat *Asbab an-Nuzul bayn al-Fikr al-Islami wa al-Fikr al-'Ilmani*, hlm. 96 dst.

539 Lihat at-*Tahrif al-Mu'ashir fi ad-Din*, Abdul Rahman Habnakah, hlm. 20.

Wacana agama kontemporer tak cukup dengan membakukan nash dan merampok dinamika nash dengan mencampur aduk konsep nash dalam terminologi klasik dan modern, juga berusaha membakukan petunjuknya (*dalalah*) dengan langkah menghentikan ijtihad sekaligus menafikan pluralitas pembacaan, serta upaya membakukan realitas agar sejalan dengan pendapat dan ijtihad penghela gerbong wacana itu. Sejatinya, Al-Qur'an sebagai pokok diskusi kita saat ini adalah teks agama yang baku dari sisi redaksional (*manthuq*), namun dari sisi ketika teks itu bersentuhan dengan akal manusia secara konseptual (*mafhum*) maka ia telah kehilangan artinya yang tetap dan baku karena konsepsi teks itu terus bergerak dan petunjuknya sangat beragam.

Arti yang tetap dan baku adalah karakter yang absolut dan suci, sedangkan manusia bersifat relatif (nisbi) dan terus berubah. Demikian halnya Al-Qur'an. Ia adalah teks suci dari sisi redaksionalnya, tapi dari sisi konseptual manusia ia menjadi relatif dan berubah; artinya berubah menjadi teks humanis (humanisasi teks). Penting sekali untuk diklarifikasi bahwa kondisi teks yang asli dan suci bersifat metafisik yang tidak kita ketahui apa-apa tentangnya kecuali apa yang diutarakan teks itu, dan kemudian kita pahami menjadi konsepsi manusia dari sisi relativisme manusia. Karena, teks/nash sejak ia pertama kali turun, yaitu bersamaan dengan Nabi "membacanya" saat diwahyukan, ia telah berubah dari sifat transendensi ilahi dan menjadi pemahaman konseptual "nash humanis". Pindah dari status "tanzil" menjadi status "takwil"."[540]

Kita dapat melihat analisis Abu Zaid itu ingin menegaskan pengaruh pembacaan humanis-historis terhadap teks Al-Qur'an sejak bersentuhan dengan bumi dan dipahami oleh manusia. Alat analisisnya adalah pemisahan dua periode teks: periode ilahi dan periode insani. Analisis wacana seperti ini tak melihat pengaruh

---

540 Lihat *Naqd al-Khithab ad-Dini*, hlm. 125-126 cet.3 Maktabah Madbouli.

apa pun dari teks selama masih dalam sejarah transendensi ilahiah. Efektivitas dan kehadiran teks baru dimulai ketika bersentuhan dan diapresiasi manusia di bumi. Oleh sebab itulah, teks menjadi humanis dan historis. Konsekuensinya, realitas manusialah yang membentuk teks agama—termasuk agama itu sendiri—di atas pentas sejarah, meski analisis wacana itu ingin menyembunyikan kesimpulan tersebut.

Nasr Hamid sangat menekankan desakralisasi teks Al-Qur'an ketika bersentuhan dengan bumi dan pemahaman akal manusia. Bahkan, dalam perjalanannya justru aspek historisitas manusialah yang akan mengonstruksi teks *dus* agama Islam. Bagi Nasr, teks Al-Qur'an yang sakral itu ada di level metafisis sehingga di luar jangkauan manusia. Tidak ada yang dapat dipahami darinya kecuali apa yang telah jelas ditegaskan oleh teks secara tersurat dan sesuai dengan kenisbian manusia.

Teks Al-Qur'an menurut Abu Zaid, sejak diturunkannya pertama kali yang kemudian dibaca oleh Rasul sebagai wahyu, telah otomatis berubah secara kualitatif dari teks ilahi menuju teks pemahaman insani. Dalam terminologi terkaan Nasr, dari tanzil berubah menjadi takwil. Lebih jauh lagi dengan berani Abu Zaid berteori bahwa pemahaman Nabi Muhammad saw. atas Al-Qur'an hanyalah sebatas periode awal gerakan teks Al-Qur'an dalam intensitas pergumulannya dengan akal manusia.[541]

Al-Qur'an, lebih jauh Abu Zaid menilai, sebagai teks verbal dari otoritas keagamaan konstan dan tidak berubah, tetapi pada saat ia menyentuh ranah akal manusia sehingga membentuk sebuah konsep dan abstraksi, sejatinya telah kehilangan sifat konstan, terus bergerak dan penandaannya semakin plural.

Beberapa kesimpulan logis yang dihasilkan oleh teori Abu Zaid di atas, di antaranya sebagai berikut.

---

541 Lihat *Naqd al-Khithab ad-Dini*, Kairo: Maktabah Madbouli, hlm. 125-126.

1. Teks hakiki yang berfungsi secara aktif dalam ranah kemanusiaan dan kesejarahannya adalah teks hasil takwil manusia (*Nash Ta'wili*), bukannya teks yang ditanzilkan lagi (*Nash Tanzili*). Ini disebabkan karakter teks Al-Qur'an pada level metafisis yang tidak memiliki akses dan efektivitas kemanusiaan. Kondisi ini kontras dengan takwil yang berinteraksi dengan kehidupan riil selagi kita bicara tentang nash sebagai suatu yang berpengaruh di level humanis dan historis.
2. Teori ini berusaha memanusiawikan teks Al-Qur'an, dalam pengertian bahwa petunjuk dan kandungannya adalah hasil pencapaian dan prestasi manusia sebagai makhluk budaya. Meski di samping itu juga Nasr mengafirmasi *sumber keilahian Al-Qur'an di tingkat verbal*; sebuah afirmasi yang *cukup baik tapi sangat artifisial*, karena sejak awal telah menolak pengaruh teks ilahi atas kesadaran dan realitas manusia sekaligus. Karena kesadaran historis, kesiapan faktor waktu dan ruang untuk memproduksi makna teks hanya bisa—bagi Nasr—diterapkan atas teks yang dikonstruksi secara manusiawi. Dalam perspektif ini, nilai penting yang ditekankan adalah sistem penandaan berupa takwil manusiawi.
3. Konsekuensi lain yang dihasilkannya berupa realitas sebagai produsen teks. Dengan kata lain, teks suci adalah produk *output* akumulasi realitas, para pelaku sejarah dengan pelbagai simbol, dan iklim yang membentuknya. Sesuai dengan alur ini, faktor sejati pembentuk teks tak lain adalah realitas manusia yang historis.
4. Asumsi ini diperparah lagi dengan mengategorikan pribadi Rasul sebagai penerima teks tanzili ke dalam level nisbi (relatif). Sementara itu, kaedah relativisme inilah yang memicu gerakan realitas dalam membentuk tingkatan dan substansi uji coba manusia dalam pembumian teks. Dengan demikian, semua unsur realitas dalam seluruh dimensinya tergolong-

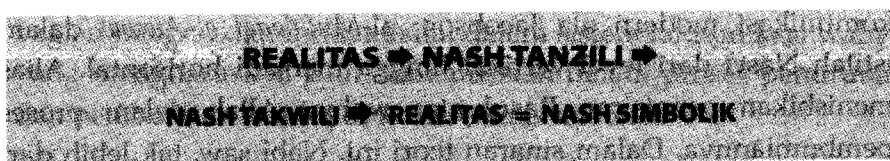
kan ke dalam corak takwil insani atas teks tanzili. Oleh karena itu, takwil yang dihasilkan sejatinya adalah pembenaran dan pantulan dari realitas manusia. Poin ini dan poin sebelumnya menguatkan tesis bahwa realitas manusialah yang membentuk nash, meskipun hanya pada level petunjuk.

5. Teori ini juga akan berujung pada formalitas teks yang menjadi rujukan secara simbolis tanpa efektivitas petunjuk dan petanda wahyu yang konstan. Alias tidak meyakini adanya makna substantif dan objektif dari wahyu tanzili ini. Asumsi ini hanya mungkin diretas oleh teori yang menyatakan bahwa realitas manusia adalah faktor pembentuk yang mengonstruksi sistem petunjuknya sendiri. Dengan hukum realitas yang senantiasa bergerak dinamis, maka demikian pula petunjuk-petunjuk teks selalu berubah dan tidak pernah mandek atau bermakna tunggal. Menurut pandangan ini, realitas insanilah yang berhak menentukan substansi dan petunjuk dari teks. Karena itulah, Abu Zaid menyatakan, "Realitaslah yang menjadi pangkal mula teks dan tidak bisa diabaikan. Karena dari realitas teks terbentuk, melalui bahasa dan budaya manusia konseptualisasi teks terjadi, dan melalui dialektikanya dengan efektivitas manusia maka petunjuknya selalu *up to date.* Maka pangkal, pertengahan, dan ujungnya kembali kepada otoritas realitas manusia!"[542]

Jika digambarkan, maka kita akan mendapati bahwa dialektika antara realitas pembentuk teks tanzili dengan pemahaman akal manusia berupa teks takwili ini akan menghasilkan suatu teks tanzili yang semu dan simbolik belaka yang sewaktu-waktu dapat diabaikan dan dikorbankan. Lihat bagan berikut.

542 *Ibid*, hlm. 130.

REALITAS ➡ NASH TANZILI ➡ NASH TAKWILI ➡ REALITAS = NASH SIMBOLIK

◆◆◆

JAWABAN bagi tesis yang diajukan Nasr adalah tidak mungkin nash wahyu dapat mengonstruksi bangunan epistemologi, ontologi, dan aksiologi yang kokoh jika dirinya kehilangan komponen-komponen sistem petunjuk yang menyingkap kemauan Allah SWT di balik pesan wahyu. Bukti penting bahwa wahyu memiliki kekokohan dan objektivitas sistem penandanya adalah keberhasilannya melandasi teori dan praktik kemanusiaan sepanjang eksperimen dan historisitas manusia muslim selama berabad-abad.[543]

Maka di sini penting sekali untuk dicatat bahwa garis demarkasi antara subjek dan objek dalam kajian teks agama yang sakral, bergerak pada 2 level.

1. Level vertikal, yang di dalamnya mencakup Allah SWT (*Mursil*), wahyu (*Risalah*, Al-Qur'an), Nabi Muhammad saw. (*Mursal*).
2. Level horisontal, yaitu upaya manusia dalam pembumian risalah ilahi.

Pada dasarnya jika kita menuruti kerangka di atas, tidak ada problematika isu memanusiawikan teks Al-Qur'an dalam pengertian eliminasi karakter petunjuk ilahiah dari teks tanzili.

Problematika semacam ini hanya akan mungkin terjadi jika kita mengeluarkan posisi Rasul (*Mursal*, atau *recipient* dalam teori

---

543 Lihat Husayn Darwisy 'Adili, *Harb al-Mushthalahat* (Beirut: Dar al-Hadi, 2003) cet.1 hlm. 102-103.

komunikasi modern ala Jacobson; al-*Mutalaqqi al-Awwal* dalam istilah Nasr) dari level vertikal hingga menjadi horisontal. Alias menisbikan penafsiran Rasul atas wahyu Allah dalam proses pembumiannya. Dalam sinaran teori ini, Nabi saw. tak lebih dari sekadar robot yang atomistis dan mekanistik berfungsi hanya pada saat tanzilnya wahyu saja, atau serupa kanal yang berguna sebagai penyampai pesan Allah kepada manusia. Pembumian nilai wahyu oleh Nabi saw. diasumsikan masuk kategori nash takwili yang berubah-ubah, dinamis, dan tidak harus sesuai petunjuk tanzil ilahiah, seperti penegasan yang disampaikan Abu Zaid.[544]

Hal ini—bagi penulis—akan banyak bersinggungan dengan tugas dan fungsi Nabi saw. dalam mengemban risalah ilahi sekaligus pembumiannya. Hemat kita, asumsi ini dapat dikonfirmasikan bahkan dikonfrontasikan *"vis a vis"* visi Al-Qur'an sendiri tentang fungsi kenabian. Allah SWT berfirman,

"Dan Kami tidak menurunkan Kitab (Al-Qur'an) ini kepadamu (Muhammad), melainkan agar engkau dapat menjelaskan kepada mereka apa yang mereka perselisihkan itu, serta menjadi petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang beriman." **(an-Nahl: 64)**

Aspek humanitas Nabi saw. sebagaimana dinyatakan oleh Al-Qur'an dalam surah al-An'aam ayat 8-9, *"Dan mereka berkata, 'Mengapa tidak diturunkan malaikat kepadanya (Muhammad)?' Jika Kami turunkan malaikat (kepadanya), tentu selesailah urusan itu, tetapi mereka tidak diberi penangguhan (sedikit pun). Dan sekiranya rasul itu Kami jadikan (dari) malaikat, pastilah Kami jadikan dia (berwujud) laki-laki, dan (dengan demikian) pasti Kami akan menjadikan mereka tetap ragu sebagaimana kini mereka ragu."* bukan sebagaimana yang dipahami Nasr, justru tidak menjadi penghalang diperolehnya petunjuk hakiki pesan wahyu (karena Nabi saw. tidak berdiri sendiri dan selalu dibimbing oleh pemilik risalah). Bahkan, aspek ini menjadi

---

544 Lihat *Naqd al-Khithab ad-Dini*, hlm. 93-94.

bagian integral dan fundamental dalam sistem komunikasi wahyu yang mengharuskan jalur kemanusiaan dalam proses penurunan dan pembumian wahyu di level realitas manusia.

Lebih jauh Nasr Hamid menyatakan, "Pemahaman Nabi terhadap teks Al-Qur'an adalah tahap awal pergerakan teks ketika bersentuhan dengan akal manusia. Sehingga tidak perlu ada anggapan yang menyatakan kesesuaian pemahaman Rasul atas nash mutlak sebagai petunjuk hakiki nash, karena jika pun ada, asumsi itu akan menjurus kepada "kemusyrikan" karena telah menyetarakan yang absolut dengan pemahaman yang nisbi (tafsir Nabi), antara yang konstan dengan yang dinamis, maksud Tuhan dengan pemahaman manusia, sekalipun beliau seorang Rasul. Anggapan ini akan menaikkan derajat Nabi menjadi Tuhan, dan dengan itu akan mensakralkan pribadi Nabi dengan menutup-nutupi aspek manusiawinya."[545]

Tesis Nasr menimbulkan setidaknya dua kerancuan berpikir.

Kerancuan berpikir pertama, Nasr dengan ungkapannya telah menganggap bahwa teks ilahi tidak memiliki petunjuk hakiki. Dengan demikian, petunjuk teks ilahi akan terbentuk di kemudian hari seiring dengan persinggungan dan dialektika manusia dengan pesan wahyu. Apalagi peran dan posisi penafsiran Nabi saw. oleh Nasr dikelompokkan dalam level horisontal seperti manusia biasa lainnya. Karena realitas manusia adalah satu-satunya acuan dalam mengonstruksi petunjuk nash, maka wahyu atau nash dalam preposisi Nasr tak lain bertugas memberi insentif dan menggerakkan potensi olah pikir manusia dalam mengonstruksi petunjuk wahyu.

Hemat kami, jika kita dapat mendudukkan aspek humanitas Rasulullah saw. sesuai proporsi yang adil dan petunjuk nash-nash Qur`ani sendiri, tidak ada lagi klaim kesenjangan berupa

---

545 *Ibid*, hlm. 126.

ketidaksesuaian maksud Tuhan dengan pemahaman Nabi saw. atas nash yang ditanzilkan kepadanya. Karena terang sekali bahwa fungsi utama risalah ilahi yang berupa nash-nash verbal dan Rasul pilihan Allah adalah untuk membina sistem kehidupan berupa *"Din"* yang Ia ridhai, yang untuk memenuhi tujuan itu nash-nash ilahi diturunkan dan Rasul-Rasul pilihan-Nya diutus ke tengah manusia.

Keterangan Al-Qur'an menyatakan bahwa dalam menyampaikan wahyu dan menjelaskan petunjuk dan kandungannya kepada manusia, Rasul tidak bekerja sendirian melainkan bekerja menyampaikan dan menjelaskan nash ilahi di bawah bimbingan dan pantauan ilahiah. Al-Qur'an juga menegaskan bahwa proyek ilahi dalam membina sistem agama yang Ia ridhai di bumi dan untuk kemaslahatan manusia tidak cukup sampai taraf pemilihan seorang Nabi dan selesai begitu saja dengan tersampaikannya wahyu kepada manusia. Dengan demikian, petunjuk wahyu tidak dibiarkan berjalan secara otomatis dan terus "berevolusi" sesuai dengan perkembangan manusia.

Sesuai dengan keterangan dari Al-Qur'an, pembinaan sistem agama dimulai dari,

a. periode ***"persiapan"*** (*al-i'dad*) sebagaimana tersirat dari keterangan Thaahaa: 39, ad-Dhuhaa: 6-8, al-Insyiraah: 1-2;
b. fase ***"pemilihan"*** (*ikhtiyar*) sebagaimana dalam Thaahaa: 13;
c. tahap ***"dukungan dan bimbingan"*** (*tasdid ilahi*) sebagaimana keterangan Thaahaa: 46 dan at-Taubah: 26;
d. fase ***"pengawasan"*** (*riqobah ilahiyyah*) agar Nabi saw. dalam menjalankan tugasnya tidak menyeleweng dan jika keliru langsung ditegur dan diluruskan, sesuai keterangan al-Haaqqah: 43-47.

Dari visi Qur`ani tentang penahapan pembinaan sistem agama Allah tadi dapat dilihat suatu hubungan yang abadi, hangat, dan

sangat intim antara Allah SWT dan Rasul pilihan-Nya. Visi ini setidaknya menjadi kontraproduktif dengan teori Nasr, sehingga sulit diterima dan dengan sendirinya tertolak.

Kerancuan berpikir kedua yang ditimbulkan tesis Nasr adalah "cap syirik" (menyekutukan Allah) yang dilontarkannya ketika seorang muslim menyatakan adanya kesesuaian maksud antara yang mutlak (Zat ilahi yang dalam hal ini dilambangkan dalam nash tanzili) dengan yang nisbi (untuk menunjuk kepada pemahaman Rasul atas nash ilahi), dan mencampuradukkan antara keduanya. Lontaran semacam ini sungguh tidak relevan. Karena dari segi konstruksi awal, wahyu ilahi berikut penjelasannya adalah berasal dari Allah SWT melalui perantara Rasul pilihan-Nya yang dibimbing dan dipantau secara terus-menerus oleh-Nya. Bahkan, oleh Al-Qur'an ditegaskan bahwa manusia akan dapat sampai kepada stasiun yang mutlak (Zat ilahi yang diwakili oleh maksud nash ilahi) dengan menempuh jalur *ittiba'* kepada Nabi saw. yang nisbi dan manusiawi itu.

Jika mengikuti logika berpikir yang rancu ala Nasr ini, bagaimana kita memahami petunjuk untuk menaati Rasul dengan seizin Allah dalam an-Nisaa': 64 atau perintah menaati Rasul dan sikap *ittiba'* kepada Nabi Muhammad saw. sebagai indikasi kecintaan hamba kepada Rabb-Nya dalam Ali Imran: 31-32? Apakah petunjuk ayat-ayat tadi menyuruh umat muslim pengikut Muhammad saw. untuk syirik, menduakan Allah dengan menaati perintah selain-Nya? Atau bisa jadi pemahaman seperti itu adalah produk aplikasi hermeneutika Nasr sendiri dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an....!?

Padahal kekhasan Din yang berkarakter ilahiah ini memasukkan unsur Rasul sebagai bagian penting dari konstruksi risalah agama sesuai izin, restu, dan pantauan-Nya. Hal ini misalnya dijelaskan secara gamblang melalui surah al-Jinn 23-28, "*'(Aku hanya) menyampaikan (peringatan) dari Allah dan risalah-Nya. Dan barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya maka sesungguhnya dia*

akan mendapat (azab) neraka Jahanam, mereka kekal di dalamnya selama-lamanya.' Sehingga apabila mereka melihat (azab) yang diancamkan kepadanya, maka mereka mengetahui yang lebih lemah penolongnya dan lebih sedikit jumlahnya. Katakanlah (Muhammad), 'Aku tidak mengetahui, apakah azab yang diancamkan kepadamu itu sudah dekat ataukah Tuhan-ku menetapkan waktunya masih lama.' Dia mengetahui yang gaib, tetapi Dia tidak memperlihatkan kepada siapa pun tentang yang gaib itu. Kecuali kepada rasul yang diridai-Nya, maka sesungguhnya Dia mengadakan penjaga-penjaga (malaikat) di depan dan di belakangnya. Agar Dia mengetahui, bahwa rasul-rasul itu sungguh, telah menyampaikan risalah Tuhannya, sedang (ilmu-Nya) meliputi apa yang ada pada mereka, dan Dia menghitung segala sesuatu satu per satu."

Singkatnya, pandangan seperti ini hanya akan bertentangan dan meruntuhkan visi Al-Qur'an tentang fungsi kenabian dan risalah dalam pembinaan sistem agama.[546]

Dari uraian di atas, jelas sekali jika dipetakan bahwa Nasr Hamid sebelum meluncurkan gagasan perlunya metode hermeneutika dalam menganalisis wacana Al-Qur'an, dia merasa perlu untuk melicinkan jalan ke arah sana dengan cara sebagai berikut.

1. Memangkas upaya sakralisasi terhadap kitab suci hakiki yang diturunkan Allah SWT kepada Rasul-Nya.
2. Mengajukan tesis bandingan bahwa realitas manusialah yang mengonstruksi bentuk dan substansi wahyu Ilahi. Realitas manusia lebih superior dari wahyu itu sendiri.
3. Mengerdilkan posisi tafsir Rasulullah atas wahyu Ilahi yang ditanzilkan kepadanya, alias pemahaman Rasul adalah bentuk "primitif" dalam intensitas persinggungan wahyu ke dalam ranah historisitas manusia.

Implikasi tragis dari presupposisi-presupposisi hermeneutika yang diusulkan Nasr Hamid jelas sekali. Jika dekonstruksi dan

546 Lihat misalnya petunjuk al-Hasyr: 7 dan al-Ahzab: 21.

pemisahan antara Allah dan Rasul-Nya ini dikembangkan, berarti akan melucuti karakter keilahian nash yang mutlak sebagai komponen dasar sebuah agama yang hakiki. Karena tanpanya, maka proses konversi agama menjadi ijtihad manusia telah terjadi. Agama yang hakiki ini tidak berbeda sama sekali dengan produk pemikiran manusia lainnya dari segi substansi dan konsekuensi-konsekuensi logisnya.

e. *Agama dan Teks Agama, Produk Tuhan atau Manusia?*

Sampai di sini, kita mau tidak mau akan turut mendiskusikan poin krusial sebagai kelanjutan diskusi dan kritik kita kepada berbagai asumsi dan teori Abu Zaid. Hal ini sangat terkait dengan tema humanisasi teks Al-Qur'an (*Ansanat an-Nash Al-Qur'ani*).

Dari diskusi di atas, kita lihat bahwa Al-Qur'an sendiri menegaskan kesatuan dalam tingkatan teks, penjelasannya, dan kepatuhan serta ketaatan terhadap asas agama. Kesatuan ini mendasari pandangannya pada posisi kenabian yang menjadi bagian tak terpisahkan dari operasi pendirian agama. Jika kita menilai bahwa petunjuk teks yang diwahyukan kepada Nabi saw. itu pun produk pemahaman Nabi saw. sebagai manusia karena bertolak dari pemisahan antara petunjuk teks dan maksud Allah di balik teks, dengan pemahaman Nabi saw. tentang petunjuk dan maksud teks, maka asumsi itu akan menghancurkan setiap petunjuk agama karena petunjuk agama itu hanyalah produk olah pikir manusia yang relatif dan berubah-ubah. Kesimpulannya adalah agama sebagai akumulasi petunjuk-petunjuk yang mendasari pembentukan sistem nilai dan aturan yang mengikat (syariah) tidak lebih sebagai produk manusia.

Sepanjang kita kembalikan pembinaan sistem nilai dan aturan agama kepada pemahaman manusia yang relatif dan berubah, jauh dari petunjuk pasti dari Pencipta dan Pendiri agama dan teksnya, apalagi kita biarkan masuk sejumlah faktor realitas

dalam mengonstruksi pemahaman dan takwil manusia, maka konsekuensi logis dari preposisi itu adalah agama sebagai karya prestasi dan produk manusia.

Apa yang penulis khawatirkan akan terjadi jika kita proyeksikan pikiran manusia kepada agama, dan juga seluruh pembacaan dan pengalaman pemikiran manusia kepada nash yang murni produk agama. Karena itu semua akan mengorbankan agama sebagai karya ilahi yang transenden dan absolut dengan memasukkannya ke dalam kelompok prestasi manusia. Saya cukup kuat menduga bahwa kelompok sekularis Islam sangat mengkhawatirkan keanekaragaman dan aliran-aliran yang saling berebut wacana untuk mengendalikan kebenaran dengan menunggangi petunjuk teks, sehingga mereka melompat untuk meragukan keberadaan petunjuk nash yang pasti. Atau sekiranya petunjuk teks itu ada, maka tak dapat ditangkap hakikatnya oleh manusia yang serba relatif dan selalu berubah.

Banyak kalangan pemikir yang sengaja mengabaikan fakta bahwa kreasi agama berbeda dengan proyeksi agama, padahal fakta itu sangat penting untuk direnungkan bersama.

Agama tentu saja mengalami dua fase atau tahap kematangan.

Fase pertama adalah kreasi agama sebagai suatu yang murni dan berasal dari Tuhan dalam manifestasi teks, penjelasan, dan juga kenabian. Dengan demikian, suatu agama bisa disebut produk Tuhan.

Fase kedua adalah proyeksi penubuhan agama, atau aplikasi historis ajaran agama dalam tataran kemanusiaan. Di sinilah baru muncul kawasan baru hasil dari pertemuan dimensi ilahi dan dimensi manusiawi dalam tataran riil, yakni bertemunya agama dan realitas yang disebut sebagai proyeksi dan aplikasi keagamaan.

Proyeksi agama ini adalah area di mana agama sebagai produk yang sempurna dan matang bertemu dengan akal, kehendak manusia dan unsur-unsur realita, sehingga lahirlah area pemikiran dan pengalaman kemanusiaan tentang agama. Di tataran inilah baru dapat dihasilkan pluralitas (keragaman) pembacaan dan program-program kemanusiaan yang terkait dengan produk *built up* agama. Kesadaran ini sangat penting untuk bisa membedakan agama sebagai suatu produk *built up* dan ajaran agama yang siap diproyeksikan memenuhi harapan dan kebutuhan manusia. Pencampuradukan keduanya dalam tataran konsep dan aksi hanya akan menggiring kita kepada proliferasi petunjuk agama sebanyak dan sebanding lurus dengan jumlah akal dan kapasitas pemahaman manusia-manusia yang bersentuhan dengan agama, karena berangkat dari fakta keragaman pandangan dan program yang mengekspresikan agama itu sendiri.[547]

Jika dicermati dan direnungi lebih dalam lagi bahwa proyeksi agama sebagai upaya aplikasi dan operasionalisasi agama yang pada dasarnya produk *built up* dari Tuhan agar dapat hidup dan mengakar di bumi dengan memperhatikan hukum alam dan kehidupan seperti entitas makhluk hidup lainnya, maka tentu saja dalam tahapan upaya operasionalisasi ajaran normatif agama akan muncul beragam pandangan dalam proyeksi agama itu. Namun tak berarti kemudian ajaran normatif agama yang sudah *built up* itu pun lalu menjadi beragam seperti keragaman dalam proyeksi agama.

Norma-norma agama yang paling dasar dan tak bisa berubah sebagai produk *built up* ketuhanan diwujudkan dalam 2 elemen penting.

Pertama, aturan-aturan baku baik dalam bentuk teks maupun penjelasannya seperti termaktub dalam Al-Qur'an dan Sunnah.

---

547 Lihat *Harb al-Musthalahat,* hlm. 127.

Kedua, aturan-aturan normatif yang penjelasannya dihasilkan dari mekanisme ijtihad yang telah memenuhi standar keilmuan yang ketat, namun tetap sejalan dan senapas dengan koridor elemen pertama yang disebutkan tadi.

Selain kedua elemen agama tadi, maka itu semua merupakan eksperimen dan proyeksi agama yang terus-menerus berdialektika dengan realitas yang melingkupinya.

f. Posisi dan Peran Akal di Hadapan Teks Agama

Karakter teks agama sudah pasti harus bersinggungan dengan akal sebagai alat deteksi yang dinamis. Dari situ, teks agama tidak datang seperti halnya bentuk-bentuk bahasa yang kaku dan *rigid* sehingga makna dan petunjuk habis terserap sesuai tingkatan-tingkatan pengetahuan tertentu saja. Teks agama menggunakan media bahasa dan retorika yang kuat mengalirkan makna yang kaya dan dinamis sehingga dapat menjaga keutuhan dan integritas petunjuk umum dalam dirinya, dengan satu pertimbangan penting yakni bahwa teks agama tak hanya menyentuh akal saja tapi juga cakupan dan jangkauan wacananya merasuki akal, ruh, dan fitrah manusia.

Teks Al-Qur'an tak hanya memandang manusia sebagai makhluk berakal semata, namun ia dipandang sebagai hakikat yang utuh secara *aqliah,* ruhiah, dan fitrah dengan seluruh dimensinya. Hal itu dikarenakan teks agama tak cuma menilai manusia sebagai proyeksi akal saja atau insting saja atau ruhani saja sehingga dapat dipecah dan bersifat parsial. Akan tetapi, justru teks agama memandang manusia sebagai proyeksi yang integral. Karena tak mungkin mengangkat manusia dengan mikroskop yang parsial serta mengetepikan integritas dan kesatuan diri manusia.

Selain itu, tujuan teks adalah menunjuki (hidayah) jalan manusia. Oleh sebab itu, teks harus dapat menyentuh seluruh dimensi kehidupan manusia agar menjamin gerakan manusia

kepada arah yang dibawa teks. Apalagi jika ditilik teks sebagai perwujudan agama dalam persinggungannya dengan manusia yang menjadi target hidayahnya, maka sangat wajar jika wacana teks dan petunjuknya mencakup seluruh aspek entitas manusia.

Keragaman pandangan seputar proyeksi operasionalisasi agama dalam kehidupan tidak boleh menghancurkan integritas agama sebagai karya *built up* dari Tuhan. Keragaman proyeksi agama sah-sah saja jika masih terangkum dalam koridor umum agama baik dalam aspek teks, penjelasan, maupun tujuan-tujuan luhurnya.

Kalau demikian halnya—bahwa hanya ada satu maksud Tuhan di balik setiap pesan ayat-ayat yang *muhkam* dan *qath'i*—, maka apakah mungkin manusia bisa melahirkan makna-makna baru dari teks tersebut?

Dalam hal ini wajib kita perhatikan karakter teks Al-Qur'an sendiri yang mencerminkan dimensi kemukjizatannya dalam bentuk bahasa, retorika, dan petunjuk makna yang kaya dan pemurah selama di sana ada gerakan dialektika antara teks dengan manusia dan realitasnya. Al-Qur'an pun menyatakan,

> *"Katakanlah (Muhammad), 'Seandainya lautan menjadi tinta untuk (menulis) kalimat-kalimat Tuhanku, maka pasti habislah lautan itu sebelum selesai (penulisan) kalimat-kalimat Tuhanku, meskipun Kami datangkan tambahan sebanyak itu (pula).'"* **(al-Kahfi: 109)**

Karakter dasar teks Islam ini amat penting dicermati untuk mengaktifkan gerakan persinggungan manusia dengan teks sucinya sepanjang sejarah, terutama karakter yang selama ini melekat sebagai teks suci yang pamungkas dan menutup semua risalah para rasul terdahulu. Konsep kepungkasan (*khatimiyyah*) teks suci Islam inilah sejatinya yang menggerakkan konseptualisasi dan aktualisasi ajaran dan nilainya agar selaras dan sejalan dengan perkembangan zaman. Maka teks Islam harus memiliki dinamisme

spirit yang mampu melahirkan makna-makna yang selalu dapat terbarukan.

Setiap akal dan jiwa, setiap kelompok dan generasi, dan setiap pengalaman dan kondisi memiliki kans (kesempatan sama) untuk melahirkan makna-makna baru dari teks pamungkas itu. Namun, tetap dalam kerangka umum nilainya yang meniscayakan integritas dan keteraturan sistemik sebagai unit yang menyatu dengan zatnya. Al-Qur'an telah menyatakan,

"Maka tidakkah mereka menghayati (mendalami) Al-Qur'an? Sekiranya (Al-Qur'an) itu bukan dari Allah, pastilah mereka menemukan banyak hal yang bertentangan di dalamnya." **(an-Nisaa': 82)**

Munculnya petunjuk dan makna-makna baru dalam sistem petunjuk umum yang ada dalam teks pada hakikatnya kembali kepada tingkat perkembangan pemahaman dan fungsionalisasi teks oleh manusia. Itu semua telah turut memberikan makna hakiki bagi gerakan tadabur yang kritis dan menunjukkan tingkat kematangan pengalaman manusia ketika bersinggungan dengan teks suci Islam.

◆◆◆

SETELAH direnungi lebih mendalam, dapat disimpulkan bahwa keyakinan dan asumsi semacam itu diembuskan oleh semangat relativisme yang hendak membubarkan otoritas agama. Para pendukungnya bersemangat tidak percaya kepada stabilitas setiap isi maupun petunjuk keagamaan dalam semua lini kehidupan. Ketidakstabilan petunjuk teks agama itu akan mengantarkan kepada penolakan terhadap setiap pemahaman final terhadap nilai dan norma agama. Dan, itu artinya tidak percaya akan eksistensi prinsip dan norma keagamaan apa pun yang sudah pasti (*taken*) mulai dari sistem aqidah hingga aturan-aturan hukum yang mengikat. Pada saat itu terjadi, maka kita tak dapat lagi menghukumi suatu pemikiran apakah sudah sesuai dengan agama atau tidak?

Dari uraian di atas, setiap upaya untuk menetapkan syar'i dan tidaknya suatu nilai dan pemikiran akan gagal selama kita melegalkan beragamnya pembacaan terhadap agama sebanyak kepala manusia yang membacanya. Apalagi jika kita mengklaim masing-masing punya sudut pandang pembacaan sehingga hasil ijtihad pembacaan itu hanya berlaku bagi masing-masing personal dan tak bisa dipaksakan kepada orang lain.

Apabila semangat relativisme agama dan petunjuk agama mendominasi diskusi kita tentang perlunya beragama, lalu apa arti pentingnya kita sebagai manusia itu beragama? Dan selama agama tak mampu atau dijinakkan kemampuannya, untuk menentukan makna dan petunjuk ajarannya secara objektif lewat teks-teksnya itu, maka apa keperluan kita memeluk satu agama tertentu?

Kembali perlu kita tegaskan bahwa asumsi ini jika dibiarkan akan menghancurkan dan meruntuhkan setiap petunjuk keagamaan. Karena jika teks telah kehilangan petunjuk objektifnya atau bahkan pemahaman Rasul sendiri tak akan sepadan dengan petunjuk itu, ini berarti agama sebagai sistem petunjuk aqidah, nilai, dan syariah tidak lebih sebatas produk manusia. Dan jika kita serahkan kewenangan produksi petunjuk syariah dan nilai itu kepada pemahaman manusia yang terisolir dari maksud Allah, tanpa melihat maksud tertentu si pembuat teks, itu artinya sama saja kita katakan bahwa agama adalah produk manusia.

B. Isu Kritis Historis dan Sastra Al-Qur'an

1. Metode Kritis-Historis dalam Mazhab Sastra Al-Qur'an Amin al-Khuli

Istilah metode susastra biasa dipakai dalam beragam konteks dan arti yang bermacam-macam, meskipun kesatuan yang mengikat itu semua tertampung dalam sifat kesusastraan dalam

pengertian yang umum. Oleh sebab itu, kajian ini berkepentingan untuk menjelaskan makna khusus apa yang dimaksud dengan mazhab atau metode susastra dalam tafsir.

Metode susastra, menurut sebagian peneliti, terkait dengan kajian teks-teks Al-Qur'an dengan pendekatan sastra yang mampu menampilkan aspek-aspek keindahan bahasa dan *uslub* Al-Qur'an serta efek seni dan psikologis yang ditimbulkannya pada diri penerima (*recievers*) Al-Qur'an.[548] Metode susastra dalam definisi tadi tentu saja tak hanya terkait khusus dengan kajian tafsir Al-Qur'an, dan bisa mencakup semua jenis karya sastra manusia lainnya. Namun, perlu digarisbawahi bahwa makna khusus dari metode susastra dalam kajian tafsir di sini adalah kerangka metodologis yang diajukan oleh Amin al-Khuli (1895-1966 M) yang kemudian dikenal luas sebagai metode tafsir susastra yang lalu diterapkan oleh murid-muridnya dalam kajian Al-Qur'an. Kerangka itu sendiri memiliki prinsip-prinsip epistemologis dan prosedur-prosedur baku yang jelas.

Sosok dan perjalanan intelektual Amin al-Khuli menarik untuk dicermati. Pria yang lahir pada tahun 1895 di desa Syusyai distrik Asymun, Provinsi Manoufia di Mesir ini belajar di institusi Islam tertua di dunia, al-Azhar sejak tingkat dasar hingga lulus Sekolah Tinggi Peradilan Syariah pada tahun 1920. Setelah lulus, ia diangkat sebagai guru di almamaternya dan memimpin majalah *Peradilan Syariah.* Pada tahun 1923 ia diangkat menjadi Imam dan Penasihat Agama untuk Misi Diplomatik Mesir di Roma lalu kemudian di Berlin. Di kedua negara itulah, ia belajar bahasa Itali dan Jerman serta menelaah karya-karya tulis kaum orientalis di bidang Islamologi dalam dua bahasa itu.

Kembali lagi ke Mesir pada tahun 1927, ia mengajar di pascasarjana Sekolah Peradilan Syariah. Pada tahun berikutnya,

548 Lihat *an-Naqd al-Adabi; Ushuluhu wa Manahijuhu* (Beirut: Dar asy-Syuruq, 1980, cet.4) hlm. 114.

ia dimutasi ke Fakultas Sastra Universitas Mesir (sekarang dikenal dengan Universitas Kairo) sebagai pengajar lalu bertahap menjadi profesor dan Ketua Jurusan Bahasa Arab dan Bahasa-bahasa Timur, lalu diangkat sebagai Wakil Dekan Fakultas Sastra.

Pada rentang waktu dari tahun 1927 hingga tahun 1953 Amin al-Khuli berkonsentrasi menyusun elemen-elemen dasar metode tafsir susastra, dan aktif berdiskusi dengan mahasiswa-mahasiswa pascasarjana Fakultas Sastra seputar metode susastra untuk kajian Al-Qur'an. Pasca tahun 1953 ia diangkat sebagai Konsultan Ilmiah Perpustakaan Nasional Mesir (Dar al-Kutub al-Mishriyyah), lalu menjadi Direktur Urusan Kebudayaan di Departemen Pendidikan dan Pengajaran Nasional (*Wizarat at-Tarbiyah wa at-Ta'lim*) hingga usia pensiun pada tahun 1956. Pada tahun 1961, ia ditunjuk sebagai anggota dewan kurator *Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah* (Dewan Bahasa Arab) di Kairo. Bersama beberapa kolega dan mahasiswanya ia mendirikan majalah *al-Adab* pada tahun 1956 yang kemudian dikenal dengan kelompok *Madrasah al-Umana'*.

Selain sebagai anggota tetap *Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah,* setelah pensiun dari pegawai negara, ia juga bertugas mengajar mata kuliah Etika, Filsafat, Sejarah Agama, dan Aliran Pemikiran Islam di Fakultas Ushuludin al-Azhar dan sempat memimpin jurusan bahasa Arab di pascasarjana hingga ia wafat pada tahun 1966. Karya tulisnya antara lain al-*Balaghah al-'Arabiyyah, Fann al-Qawl,* al-*Mujaddidun fi al-Islam, Manahij Tajdid fi an-Nahw wa al-Balaghah wa at-Tafsir wa al-Adab* (selanjutnya dalam buku ini disingkat dengan *Manahij Tajdid*), al-*Balaghah wa 'Ilm an-Nafs, Min Hadyi Al-Qur'an* (kumpulan ceramah agama di radio mulai tahun 1944 hingga 1952).[549]

549 Lihat biografinya dalam al-*A'lam li az-Zirikli* vol.2/134, *Ittijahat at-Tafsir fi al-Qarn ar-Rabi' 'Asyar al-Hijri,* hlm. 901-902.

a. Akar Kajian Kritis dalam Mazhab Takwil Susastra Amin al-Khuli

Prof. Amin al-Khuli (1895-1966 M) sepakat dengan Syeikh Muhammad 'Abduh (1849-1905 M) tentang perlunya mengkritisi tafsir-tafsir klasik yang terlalu menekankan bahasan ilmu kalam dan balaghah serta mengesampingkan tujuan utama Al-Qur'an, yaitu mendakwahi umat manusia dan membimbing mereka untuk dapat meraih kebahagiaan dunia dan akhirat. M. Abduh menulis, "Anda dapat mengetahui bahwa penekanan berlebihan terhadap satu dari sekian banyak tujuan itu telah melenceng jauh dari maksud diturunkannya wahyu ilahi dan menyeret mereka ke dalam aliran-aliran yang membuat mereka lupa dari makna hakiki. Jadi, yang kami inginkan dari upaya penafsiran Al-Qur'an adalah memahaminya sebagai kitab *Hidayah,* petunjuk keagamaan dari Allah SWT, Tuhan semesta alam."[550]

Jika mayoritas mufassir menyepakati prioritas tujuan utama dari penafsiran Al-Qur'an, maka Amin al-Khuli agak keberatan dan menganggap tujuan itu meski penting artinya, namun harus didahului oleh maksud lain yang lebih mendasar. Ia berkata, "Yang dari situ akan bercabang tujuan-tujuan lain dan maksud yang beragam. Tujuan dasar itu harus dipenuhi lebih dulu hak-haknya sebelum kita melirik maksud lain baik aspek ilmiah maupun aplikatif, agama maupun duniawi. Tujuan dasar yang mendahului semua tujuan lain dalam usaha penafsiran adalah memandang Al-Qur'an sebagai kitab bahasa Arab terbesar dan warisan sastra Arab yang teragung."[551]

Amin al-Khuli berusaha keras untuk memisahkan tujuan dasar ini dari maksud-maksud lain. Alasannya adalah hampir semua kajian Al-Qur'an sepakat untuk menjadikan metode susastra sebagai titik tolak kajian khusus lainnya seperti kajian hukum,

550 Lihat *Tafsir al-Manar* vol.1 hlm. 17.

551 Lihat *Manahij Tajdid* (cet. Hay'ah Mishriyyah 'Ammah li al-Kitab, 1995) hlm. 229.

etika, nilai, ekonomi, dan sosial. Semua tujuan sekunder tersebut baru bisa direalisasikan dengan baik hanya setelah kita mengkaji Al-Qur'an dalam kapasitasnya sebagai kitab sastra Arab terbesar dengan pendekatan susastra secara penuh.[552]

Menurut penulis, kerangka metodologi yang digagas Amin al-Khuli tentang metode tafsir susastra, tanpa memandang hasil dan pencapaian plus minusnya, telah dieksploitasi tanpa batas oleh sarjana-sarjana modernis-sekuler untuk memuluskan program humanisasi dan juga sekularisasi teks Al-Qur'an dengan modus metode susastra dalam menganalisis wacana Al-Qur'an. Lalu apa saja elemen metode susastra dalam tafsir? Dan, dari mana sumber-sumber epistemologis wacana metode tafsir susastra itu?

b. Elemen-elemen Metode Tafsir Susastra

Secara antropologis, bisa dikatakan bahwa wacana Al-Qur'an diturunkan dalam lingkup serta konteks budaya dan sosiologis tertentu. Di samping itu, ilmu-ilmu keislaman yang telah dikodifikasi dengan sempurna juga merekam konteks kultur sosiologis turunnya Al-Qur'an dalam pembahasan ilmu *asbab nuzul,* hadits, dan sirah (sejarah hidup) Nabi saw. serta ilmu-ilmu lain yang terkait sebagai bahan dan data dasar bagi mufassir. Dasar pemikiran itu menetapkan bahwa bagi metode tafsir susastra harus melalui dua tahap pengkajian, yaitu kajian seputar Al-Qur'an (*Dirasah ma Hawla Al-Qur'an*) dan kajian tentang Al-Qur'an sendiri (*Dirasah fi Al-Qur'an Nafsih*).

1) Kajian Seputar Al-Qur'an

Amin al-Khuli membagi kajian tahap pertama ini ke dalam 2 bagian.

Pertama, kajian yang khusus dan dekat dengan Al-Qur'an, seperti pengetahuan tentang *asbab nuzul,* proses kodifikasi Al-

---

552 *Ibid,* hlm. 230-231.

Qur'an, metode penulisannya, perbedaan *qira'at,* dan bahasan-bahasan lain yang terkait dan terangkum dalam *Ulumul-Qur`an.*[553] Pengkajian atas *ulumul-Qur`an* ini merupakan penelitian terhadap kerangka eksternal teks yang dapat menjelaskan batasan-batasannya dan menyingkap rumusan sebelum praktik penafsiran dimulai. Sehingga Amin al-Khuli sendiri menekankan bahwa tak mungkin seorang yang tidak menguasai masalah *ulumul-Qur`an* dapat menafsirkan Al-Qur'an dengan baik.[554]

Kedua, kajian yang sifatnya umum karena terkait dengan bingkai lingkungan material dan immaterial wahyu. Kajian ini berusaha mengenal alam dan lingkungan material-immaterial kawasan Jazirah Arab. Tujuan kajian ini adalah untuk mengetahui spirit Arab terkait Al-Qur'an baik dari aspek bahasa maupun risalahnya. Kajian geografis, klimatologi, dan tumbuh-tumbuhan masuk dalam lanskap ini. Setelah itu mengkaji sejarah kawasan Arab, ilmu pengetahuan, faktor-faktor sosiologis Arab—seperti sistem keluarga, klan dan suku—, selain menelaah aspek kebudayaan dan seni dalam kehidupan suku bangsa Arab. Dalam pandangan al-Khuli, tak mungkin Al-Qur'an dapat dikaji dengan metode susastra secara baik kecuali setelah kita mengkaji elemen-elemen sosiologis antropologis komunitas Arab.[555]

Lebih lanjut al-Khuli menyampaikan argumennya bahwa "tak mungkin seseorang bisa memahami stilistika *tasybih* dan *matsal* Al-Qur'an, juga kosakata seperti batu, ahqaf, Aykah, Madyan, kota-kota kaum Tsamud dan 'Aad kecuali dengan mengkaji lingkungan kultural suku bangsa Arab".[556] Memang cukup sulit menerapkan kajian antropologis dan kultural

553 Lihat *Manahij Tajdid,* hlm. 234.
554 *Ibid.,* hlm. 235.
555 *Ibid.,* hlm. 235.
556 *Ibid.,* hlm. 236.

seperti kerangka metode al-Khuli ini, namun hal itu jika dibandingkan usia turunnya Al-Qur'an yang jauh lebih muda dibanding Taurat dan Injil, ditambah faktor lain seperti bahasa Arab Al-Qur'an yang masih asli dan tetap digunakan sebagai bahasa hidup hingga kini oleh bangsa Arab yang masih rapi terjaga dalam kamus-kamus bahasa Arab, tentu akan lebih mudah dan terjangkau jika dibandingkan kajian yang sama jika dilakukan pada Bibel.[557]

Menurut penulis, kerangka kerja metode ini adalah gaung dari studi kritik historis dalam kajian susastra yang mendominasi kajian-kajian teologi Barat pada abad ke-19 dan awal abad ke-20. Kajian-kajian kritis-historis seperti inilah yang lalu diupayakan masuk ke dalam studi Al-Qur'an oleh Amin al-Khuli dengan metode tafsir susastranya.

2) Kajian tentang Al-Qur'an Sendiri

Fakta bahwa wacana Al-Qur'an menggunakan medium bahasa dalam menyampaikan perintah, larangan, aqidah, dan norma etika telah meniscayakan metode susastra sebagai pangkal kajian dengan menganalisis kosakatanya terlebih dahulu. Kajian kosakata ini bertujuan melacak berbagai arti dan menyusun perubahan petunjuknya secara kronologis mulai dari masa turunnya wahyu hingga masa berikutnya untuk mencari makna orisinil yang kadang sudah bercampur dengan kosakata lain pada masa kerasulan.[558]

Bahasa dan kosakata—sebagaimana makhluk hidup lainnya—memiliki hidup dan ruang sejarahnya. Ia pada awalnya punya arti sederhana yang kemudian berkembang bersama perkembangan hidup manusia, dan artinya pun bercabang.[559] Lagi pula kosakata bahasa tidak hidup terisolir dari konteks-

557 *Ibid.*.

558 *Ibid.*, hlm. 237.

559 Lihat Syukri 'Iyadh, *Yawm ad-Din wa al-Hisab* (Beirut: Dar al-Wahdah, 1980) hlm. 25.

nya, dan maknanya baru ditetapkan setelah bergabung/koalisi dengan kosakata lainnya. Ini berarti bahwa arti kosakata ditentukan oleh konteks dan pembicaraan, walaupun memiliki makna leksikal juga yang independen.

Selain kesulitan dalam menentukan arti kosakata, terdapat kesulitan lain yaitu kamus-kamus bahasa Arab tak mampu memenuhi harapan itu. Karena di hampir sebagian besar kamus tersebut, kosakata yang berjauhan jarak historisnya saling berdampingan. Contohnya, kosakata yang dihimpun Ibnu Duraid pada awal abad ke-4 Hijriah didampingkan dengan kosakata yang dilacak oleh Ibnu Atsir pada awal abad ke-7 Hijriah. Demikan pula kamus *al-Muhith* memuat saripati kosakata yang berasal dari beragam kebudayaan mulai dari filsafat, kedokteran, sastra-bahasa, hingga kosakata agama dan teologi.[560]

Tanggung jawab besar untuk mendapatkan makna yang tak ditemukan dalam kamus-kamus bahasa harus dipikul seorang mufassir. Belum lagi dia harus mengkaji perkembangan makna kosakata secara kronologis agar dia bisa menguatkan satu makna yang paling klasik atas makna lain yang ada belakangan, dan berkesimpulan bahwa makna itulah yang dipahami oleh bangsa Arab yang pertama kali mendengarkan ayat-ayat Al-Qur'an ketika diwahyukan.[561]

Setelah tahap penelitian ini dilalui, seorang mufassir melangkah ke tahap berikutnya dengan melakukan penelitian induktif sirkulasi penggunaan kosakata itu dalam berbagai ayat berikut konteksnya. Tahap penelitian ini dilakukan untuk menemukan alur makna yang stabil dari kosakata itu, atau jika ada, keragaman arti dalam setiap penggunaan Al-Qur'an agar sampai kepada satu arti atau beberapa arti linguistik.

---

560 *Ibid.*.

561 *Ibid.*, hlm. 238.

Dan, selanjutnya sampai kepada satu arti atau beberapa arti semantik penggunaannya dalam Al-Qur'an. Nah, dari tahapan-tahapan itulah seorang mufassir dapat secara pasti menentukan makna semantis kosakata dalam ayat yang sedang ditafsirkannya.[562] Sehingga menjadi jelas di hadapan kita tahapan penentuan makna semantis dalam kerangka metode Amin al-Khuli sebagai berikut.

1. Makna etimologis dari kosakata.
2. Makna terminologis.
3. Makna semantis yang stabil dalam sirkulasi kosakata.
4. Makna semantis dalam satu ayat yang sedang ditafsirkan.

Dalam pandangan al-Khuli, para pengkaji Al-Qur'an saat ini harus membuat terlebih dahulu kamus-kamus khusus bagi kosakata Al-Qur'an yang menelusuri makna etimologis dan semantis kosakata-kosakata tersebut agar dapat menghemat waktu penelitian di bidang tafsir. Harapan al-Khuli itu tak mudah dapat dipenuhi sebab hingga kini kamus ideal itu belum pernah terwujud. Tugas seorang mufassir metode susastra dalam mengkaji kosakata Al-Qur'an lebih berat dibandingkan ahli bahasa. Mufassir susastra dituntut untuk tidak puas dengan petunjuk semantik yang tampak, dan terus berusaha menemukan petunjuk semantik yang tak tampak, yaitu makna-makna yang tersirat dari kosakata tersebut.[563]

Tahapan menentukan makna semantis kosakata bukanlah akhir etape prosedur-prosedur metode tafsir susastra. Tahap itu masih harus diikuti oleh tahapan penting berikutnya, yaitu kajian terhadap bentuk-bentuk dan stilistika balaghah Al-Qur'an. Kajian stilistika ini ditujukan untuk mengungkap keindahan sastra dan seni penuturan (*Fann al-Qawl*) Al-Qur'an

562 *Ibid.*, hlm. 238.

563 Lihat *Yawm ad-Din wa al-Hisab*, hlm. 26.

sehingga dapat lebih menjelaskan keistimewaan Al-Qur'an dalam setiap bentuk seni bertuturnya.[564]

Kerangka metode al-Khuli tampak masih dalam tahap teoretis belaka. Namun, murid-murid dan koleganya yang tergabung dalam *Madrasah al-Umana'* di Fakultas Sastra Universitas Kairo berupaya untuk lebih merincinya dalam bentuk aplikatif, dan juga menambah elemen-elemen terkait ke dalam kerangka kerja Amin al-Khuli.

Dr. Syukri 'Iyadh (salah satu murid al-Khuli, hidup pada tahun 1921-1999 M) misalnya memodifikasi kerangka teori al-Khuli dan tak berhenti pada kajian kosakata dan bentuk balaghah, dengan menambah elemen penting lain berupa kajian tentang tujuan-tujuan kemanusiaan dan kemasyarakatan universal di dalam Al-Qur'an. Sebab, dalam pandangan 'Iyadh, pembahasan tentang nilai-nilai harus masuk dalam pendekatan metode susastra. Perbedaan kerangka 'Iyadh dengan gurunya itu adalah pembahasan rahasia tasyri' menjadi inti dan tujuan akhir dari sebuah tafsir susastra. Oleh sebab itu, ia mengusulkan 3 tahapan prosedur yang mesti dilalui dalam metode tafsir susastra sebagai berikut.

1. Kajian tentang kosakata.
2. Kajian tentang stilistika bahasa yang dapat menghimpun makna-makna semantis tertentu.
3. Kajian tentang tujuan kemanusiaan dan kemasyarakatan (*al-marami al-insaniyyah wa al-ijtima'iyyah*) Al-Qur'an.[565]

Oleh karena itu, jika kita gabungkan kedua kerangka metode yang diusulkan Amin al-Khuli dan muridnya Syukri 'Iyadh, maka terbentuklah kerangka umum metode susastra dalam tafsir Al-Qur'an.

564 Lihat *Manahij Tajdid*, hlm. 238-239.

565 Lihat *Yawm ad-Din wa al-Hisab*, hlm. 9.

Selain kerangka kerja di atas yang sudah al-Khuli usulkan, ia juga menekankan bahwa Al-Qur'an memberikan *stressing* pada jiwa manusia, sehingga aspek psikologis manusia juga harus mewarnai dan membingkai metode tafsir susastra. Hal itu bisa dilakukan dengan cara memanfaatkan ilmu jiwa kontemporer yang membuat mufassir dapat memahami dan menghayati isyarat Al-Qur'an tentang jiwa manusia dengan lebih baik.

Amin lalu menyerukan kita untuk menerima model tafsir psikologis. Model tafsir itu akan membantu kita untuk menyelami rahasia gerakan jiwa manusia dalam bidang-bidang yang disinggung oleh klaim-klaim teologis Al-Qur'an ketika mendebat keyakinan masyarakat yang ditemuinya, dan juga saat Al-Qur'an menjinakkan emosi dan hati mereka. Dasar pijakan model tafsir psikologis adalah seni tak lain merupakan ekspresi letupan-letupan jiwa manusia.[566] Bahkan dalam pandangan al-Khuli, model tafsir psikologis ini dapat melerai dan menyelesaikan perbedaan para ahli tafsir dalam masalah-masalah gramatika Arab dan teologi.[567]

Sebagai seorang teoritikus mazhab tafsir susastra yang komplet, al-Khuli juga mengajukan kaidah-kaidah tafsir seputar model-model stilistika bahasa. Fenomena bahasa seperti *ijaz wa ithnab* (uraian singkat dan panjang), *tawkid* (afirmasi), *isyarah* (kata ganti petunjuk), *tikrar* (pengulangan redaksi), *tartib* (sistem urutan), dan *munasabah* (korelasi ucapan)—menurut al-Khuli—amat dipengaruhi oleh hal-hal psikis.[568] Jadi, kemukjizatan Al-Qur'an tak sebatas pada model bahasa dan konten yang digunakan, namun juga menyentuh aspek psikologis manusia terutama ketika Al-Qur'an berhasil memicu respons, pengaruh, dan ketundukan jiwa manusia. Dengan mengurai kemukjizatan seni Al-Qur'an dengan analisis psikologis, maka tampak pentingnya ilmu psikologi sastra.

566 Lihat *Manahij Tajdid*, hlm. 240.

567 *Ibid.*, hlm. 240.

568 *Ibid.*, hlm. 331.

Al-Qur'an secara jitu mampu menyingkap pengalaman jiwa manusia yang dibangun di atas ilmu pengetahuan. Tentu saja pengalaman respons jiwa manusia terhadap wacana Al-Qur'an bukanlah rekayasa Rasulullah atau siapa pun yang ada dalam konteks sosio kultur Arab jahili. Dengan demikian, hal ini semakin mengukuhkan fakta rasional dan historis bahwa Al-Qur'an itu bersumber dari Allah SWT Yang Mahahalus dan Maha Mengetahui. Prof. Muhammad al-Mubarak menyatakan, "Siapa pun yang menelusuri kitab berbahasa Arab yang terang (Al-Qur'an) ini akan menemukan gambaran yang utuh tentang manusia dan kejiwaannya."[569]

Dari uraian panjang di atas, dapat disederhanakan kerangka metode tafsir susastra ke dalam bagan berikut.

1. Kajian Seputar Al-Qur'an.
   - Kajian yang bersifat khusus: kajian *Ulumul-Qur`an.*
   - Kajian yang bersifat umum: mengkaji Konteks/Situasi Material dan Immaterial Lingkungan Arab (*Siyaq Maddi wa Tsaqafi lil Bi'ah 'Arabiyyah*).
2. Kajian tentang Al-Qur'an sendiri.
   - Kajian Kosakata (*etimologis - semantis - induktif*).
   - Kajian Stilistika Bahasa (*al-Asalib*).
   - Kajian Tujuan Kemanusiaan (*al-Marami al-Insaniyyah*).
   - Model Tafsir Psikologis (*at-Tafsir an-Nafsi*).

c. *Akar Historis dan Epistemologis Metode Tafsir Susastra*

Pertanyaan penting yang dapat diajukan setiap peneliti kerangka metode tafsir susastra yang diajukan Amin al-Khuli adalah seputar asal-usul dan sumber dari mana kerangka metode ini berasal. Al-Khuli hanya sedikit menyiratkan kalau ia mempelajari

569 Lihat *Min Manhal al-Adab al-Khalid,* hlm. 24.

kajian-kajian sastra Barat saat ia bertugas di sana dalam beberapa tahun.[570]

Murid dan koleganya pun tak menyebutkan dari mana sumber asal yang menginspirasi al-Khuli ketika menelurkan kerangka metode tafsir susastra itu. M.A. Khalafallah (1916-1998 M) adalah satu-satunya murid al-Khuli yang menyiratkan kesamaan kerangka metode gurunya dengan kerangka metode sastra Gustave Lanson (1857-1934 M) yang dialihbahasakan ke dalam bahasa Arab oleh Dr. Muhammad Mandur (1907-1965 M). Dalam mukadimah bukunya, ia merasakan suatu paradoks yang mengagumkan antara kerangka metode susastra ala Gustave Lanson dengan kerangka metode yang ia terima dan kembangkan dari gurunya.[571]

Saya mencoba telusuri dan runut ke belakang untuk menjawab pertanyaan seputar sumber inspirasi kerangka metode tafsir susastra yang digagas Amin al-Khuli. Ternyata dari beberapa literarur yang bisa dilacak dan dielaborasi diperoleh informasi bahwa Amin al-Khuli beserta kolega dan murid-muridnya sangat respek pada kajian dan karya-karya sarjana Barat modern melalui kontak langsung maupun lewat bahan bacaan. Apalagi sarjana-sarjana Mesir merupakan pionir kontak budaya dan ilmiah antara Barat dan muslim di era modern di berbagai bidang.[572]

Tahap awal kontak ilmiah dan budaya di antara bangsa Mesir dan Eropa terjadi pada saat Napoleon Bonaparte (1769-1821 M) melakukan ekspedisi militer dan mendarat di Mesir. Melihat kemajuan Eropa yang diwakili bangsa Prancis saat itu, para sarjana muslim tertarik untuk tak hanya melakukan kontak fisik tapi juga sampai taraf adopsi dan adapsi konsep-konsep Barat di bidang politik, manajemen pemerintahan hingga kesenian. Para sarjana pionir Mesir dapat disebut di antaranya Rifa'ah Rafi' Thahthawi

570 Lihat *Manahij Tajdid*, hlm. 333.

571 Lihat al-*Fann al-Qashashi fi Al-Qur'an* (Cairo: Maktabah al-Angelo al-Mishriyyah, 1973) hlm. 9.

572 Lihat M. Barradah, *Muhammad Mandur wa Tanzhir an-Naqd al-'Araby*, hlm. 25.

(1801-1873 M), Ahmad Luthfi as-Sayyid (1872-1963 M), Thaha Husain (1889-1973 M), Muhammad Husain Haikal (1888-1956 M), dan 'Abbas Mahmud al-'Aqqad (1889-1964 M). Pada umumnya mereka menilai pemikiran Barat penting untuk dapat melahirkan *renaissance* dan pencerahan di dunia Arab.

Pada era yang sama, di Prancis bermunculan aliran-aliran penting dalam kritik sastra. Para sarjana Prancis turut mewarnai dan memberi pengaruh signifikan di dalam blantika metode-metode kritik sastra yang kemudian berdampak pada pandangan-pandangan kritis Arab di awal kebangkitannya. Di antara sarjana itu adalah Sant Pov (1804-1869 M), Hipolit Thien (1828-1893 M), Prontier, Gustave Lanson (1857-1934 M), serta teori-teori Sigmund Freud (1856-1939 M) yang mempelopori kritis sastra dengan pendekatan psiko-analisis.[573]

Para cendekiawan Arab tak dapat menutup diri dari perkembangan pemikiran sains, sosial, politik, dan seni budaya Barat yang masuk secara masif pada awal abad ke-20 itu. Dalam puncak situasi kontak keilmuan yang sangat intens antara Timur (dalam hal ini bangsa muslim) dan Barat, para pencetus metode tafsir susastra ikut urun rembug dalam rangka mengaktualkan kembali warisan pemikiran (*turats*) klasik dan mensintesakannya dengan *frame* metodologi baru yang berasal dari Barat. Setelah dilakukan pelacakan historis seputar pengaruh metode kritik sastra Barat terhadap orientasi metode tafsir susastra yang dicetuskan Amin al-Khuli, ternyata sedikit banyak dipengaruhi oleh dua tokoh ilmuwan sosial Barat yaitu FDE. Schleirmacher (1768-1834 M) asal Jerman dan Gustave Lanson (1857-1934 M) dari Prancis.

Hal itu didasari dari penelitian tentang artikel berjudul "*Exegesse*" (Tafsir) dalam Ensiklopedi Agama dan Etika, yang menggambarkan kerangka metode sastra yang digagas oleh

---

573 Lihat *La Critique Literraire*, hlm. 59-84; juga M. Barradah, hlm. 30.

filsuf Kristen Protestan asal Jerman, Friedrich Ernest Daniel Schleirmacher, untuk menafsirkan teks-teks agama dan juga sastra. Schleirmacher berupaya menyusun metode alternatif penafsiran Bibel dari yang digunakan oleh otoritas gereja Katolik agar dapat mudah diakses oleh para ilmuwan dan cendekiawan dengan latar belakang disiplin ilmu berbeda-beda sehingga tak lagi dimonopoli oleh Paus.[574] Ia menggambarkan elemen metode kritik sastra dan Bibel itu ke dalam beberapa aspek berikut.

1. Kajian tentang penulis teks dalam beberapa aspek, seperti kejiwaan, sosial, dan pemikirannya. Termasuk di dalamnya juga dikaji faktor-faktor seperti keluarga, latar belakang sosial, lingkungan, dan kebudayaan yang turut membentuk nilai dan norma keyakinannya.
2. Kajian kritis-historis untuk mengetahui fase-fase pertumbuhannya dan perkembangan semantis kosakatanya. Apalagi dalam kasus Bibel ini memiliki kaitan erat dengan bahasa kuno, sehingga kajian sejarah dapat membantu menentukan dimensi dan nilai semantik bahasa Bibel itu.
3. Langkah berikutnya adalah menghitung secara statistik sirkulasi kosakata yang digunakan dalam teks tersebut. Anehnya, al-Khuli juga menekankan hal yang sama persis dengan Schleirmacher. Manfaat prosedur metodologis itu adalah untuk melihat sejauh mana dan untuk kegunaan apa penulis teks menggunakan kosakata tertentu berikut pengulangannya dalam karya itu. Hal ini akan membantu mufassir untuk membedakan sekaligus menentukan satu dari sekian banyak arti dari kosakata tersebut, serta menyingkap faktor-faktor yang menentukan makna itu. Langkah itu juga akan menjelaskan fenomena mengapa sang penulis lebih mengutamakan kosakata atau bentuk redaksional tertentu dari yang lain.[575]

---

574 Lihat Dr. Sayyid Ahmad Khalil, *Dirasat fi Al-Qur'an* (Beirut: Dar an-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1969), hlm. 137.

575 *Ibid.*, hlm. 140.

4. Schleirmacher juga menekankan aspek "Kesatuan Nilai Sastra" dalam suatu teks sastra. Dia terus terang mengakui bahwa Bibel tak memenuhi aspek kesatuan nilai sastra yang dicetuskannya. Karena Bibel tak lain adalah kompilasi beberapa karya penulis yang berbeda-beda sehingga tak bisa memberikan panduan atau standar untuk menyatukan keseluruhan bagian kitab suci itu.
5. Ia juga menilai penting hubungan antarteks baik dalam bentuk kutipan maupun pemindahan. Seorang peneliti sastra harus dapat merujuk kepada teks-teks yang lebih dulu ada dan ditengarai telah menyusup ke dalam teks berikutnya, sengaja ataupun tidak.
6. Langkah selanjutnya adalah usaha untuk melakukan autentifikasi dan editing teks sekaligus.

Prinsip-prinsip penelitian sastra di atas, menurut Schleirmacher, dapat digunakan bagi teks-teks sastra dan juga teks-teks agama.[576]

Sebelum kita mengungkap aspek kesamaan prosedur penelitian metode kritik sastra yang disampaikan Schleirmacher dan kerangka metode tafsir susastra Amin al-Khuli, kita lihat terlebih dahulu kerangka metode penelitian sastra yang diajukan kritikus asal Prancis, Gustave Lanson.

Pada awalnya, Lanson menerbitkan karyanya yang berjudul *Critique et Histoire; Essais de Methode Litteraire* pada Oktober 1910 M, yang lalu dialihbahasakan ke bahasa Arab oleh Dr. Muhammad Mandur pada tahun 1946 M. Nah kira-kira pada tahun yang sama sejak terbitnya edisi bahasa Arab karya Lanson itu, Amin al-Khuli juga sedang menyusun dan mematangkan metode tafsir susastra. Demikian pula karya Lanson itu mulai dilansir sebelum peristiwa penting tahun 1947 M yang mengguncang dunia akademik di Mesir

576 *Ibid.*, hlm. 137-143.

dan memancing reaksi keras pihak al-Azhar dengan terbitnya disertasi M.A. Khalafallah berjudul *al-Fann al-Qashashi fi Al-Qur'an* yang disponsori oleh Amin al-Khuli.

Prosedur aplikatif dalam metode kritik sastra yang dikemukakan Lanson itu terangkum di dalam poin-poin berikut ini.

1) Kajian Seputar Teks: hal ini meliputi beberapa pertanyaan berikut.
   - Apakah benar teks itu karya asli sang penulis? Jika sebaliknya, apakah itu penisbatan yang salah atau memang teks itu hasil curian?
   - Apakah teks itu menunjukkan adanya perubahan, pengurangan, atau kekacauan?
   - Seperti apakah sejarah teks itu, mulai dari penulisan hingga penerbitannya?
   - Apakah teks itu telah berubah sejak naik cetak perdana sampai cetakan terakhir? Jika ada perubahan atau revisi dari penulis, apakah itu menunjukkan tingkatan rasa dan pemikiran sang penulis?
   - Bagaimana proses terbentuknya teks sejak pertama dikodifikasi hingga cetak perdana?
   - Bagaimana proses terbentuknya penulis? Apa saja kondisi psikis yang menyebabkan ia menjadi penulis sastra? Artinya, kita perlu menelusuri sumber inspirasi sebuah karya kreatif.
   - Bagaimana respons yang diterima si penulis? Apakah sukses diterima oleh *audiens* (pembaca)? Dan bagaimana hal itu berpengaruh kepada psikologi penulis?
2) Kajian Teks: meliputi beberapa hal berikut.
   - Mencari makna etimologis —baik kata maupun susunan katanya—dengan memperhatikan sejarah bahasa dan gramatika. Lalu menentukan makna semantis dengan men-

jelaskan hubungan-hubungan tersembunyi, tanda-tanda sejarah, dan sebagainya.

Kajian internal teks dengan menentukan makna sastra teks tersebut. Selain itu juga kita menampakkan berbagai nilai aqliah, intuisi, dan seni. Demikian pula kita menyelidiki penggunaan bahasa si penulis secara khusus yang membedakannya dengan para kolega.

Langkah-langkah metodologis itu ditempuh untuk semaksimal mungkin dapat menghindari kekurangan/cacat sastra dan sekaligus untuk menelusuri 3 jenis sejarah, yaitu 1) sejarah seni sastra, 2) sejarah aliran-aliran rasional dan etis, 3) sejarah cita rasa sastra dari masa ke masa.

Penetapan berbagai prosedur di atas telah mengkristalkan suatu program riset yang menghimpun beberapa fase berikut.

1. Persiapan lahirnya teks yang orisinil.
2. Sejarah teks secara utuh dengan seluruh bagiannya.
3. Perbandingan antara beberapa naskah yang tersedia, melakukan analisis terhadap perubahan-perubahan, penelusuran makna semantis yang asli, dan juga makna sastranya.
4. Analisis latar belakang filosofis dan historis teks dengan melihat korelasinya dengan penulis dan masanya, bukan dengan cara memproyeksikan pandangan kontemporer sang peneliti.[577]

Di bawah ini akan kami ringkas ketiga macam kerangka metode penelitian sastra yang telah diajukan oleh Schleirmacher, Gustave Lanson, dan Amin al-Khuli dalam bagan-bagan berikut.

---

577 Lihat Majalah *Dirasat Semiyaiyyat Adabiyyah Insaniyyah*, edisi 2 tahun 1988, hlm. 10.

Kerangka metode hermeneutika **F.D.E Schleirmacher** (1768-1834 M).

Kajian Seputar Teks	• Kajian terhadap aspek-aspek seputar penulis yang meliputi psikis, pemikiran, sosiologis, dan lingkungan. • Autentifikasi teks dan penelusuran keasliannya. • Mengkaji rujukan teks-teks yang lebih tua dan kaitannya dengan karya penulis (*intertextuality*).
Kajian tentang Teks	• Mengkaji bahasa teks secara historis untuk tujuan: a) mengetahui perkembangan semantis kosakata, b) batas-batas pengaruh antara bahasa Bibel dan bahasa-bahasa lain, c) mengenali fase-fase yang dilalui (pengkhususan, perluasan, penyempitan dan pengabaian). • Mengkaji statistik sirkulasi kosakata untuk mengetahui: a) kebiasaan penulis, b) rahasia pemilihan diksi, c) proses penafsiran.
Kesatuan Teks	Teks Bibel tidak memiliki kesatuan nilai sastra.
Sikap terhadap metode lain	

Kerangka metode kritik sastra **Gustave Lanson** (1857-1934 M).

Kajian Seputar Teks	• Melakukan autentifikasi teks. • Menentukan aspek yang rusak dan kurang dari teks itu. • Sejarah penulisan dan penerbitan teks. • Menampilkan personalitas penulis teks dalam aspek psikis, pemikiran, dan kreativitas. • Kondisi teks; sukses diterima dan diapresiasi oleh masyarakat pembaca.
Kajian tentang Teks	• Mengkaji makna tekstual melalui metode: a) kajian historis kosakata, b) penentuan makna susunan kata, c) penentuan makna sastra yang universal dari teks itu; penekanan aspek akal, intuisi, dan psikis. • Mengkaji sebab-sebab penulis memilih diksi dan kosakata serta gaya bahasa tertentu.
Kesatuan nilai sastra	
Sikap terhadap metode lain	- Mengakui pentingnya kritik keterpengaruhan. - Mengkritisi penafsiran sastra dengan tren saintis atas teks sastra.

Kerangka metode tafsir susastra **Amin al-Khuli** (1895-1966 M).

Kajian Seputar Teks	• Pengetahuan tentang sebab-sebab turunnya Al-Qur'an. • Pengetahuan tentang kodifikasi Al-Qur'an, penulisan-nya, dan perbedaan *qira'at.* • Pengetahuan tentang ilmu-ilmu Al-Qur'an. • Mengkaji kondisi lingkungan materiil dan immateril kawasan Arabia. • Menangkap spirit Arab yang menyertai bahasa Al-Qur'an.
Kajian Tentang Teks	• Mengkaji kosakata Al-Qur'an dengan cara: a) kemung-kinan makna yang plural, b) menyusun kronologi perubahan makna semantis sejak turun hingga kini, c) penjelasan kata sesuai konteks susunannya. • Menginduksi kosakata hingga dapat menyingkap batasan kebiasaan dan keragaman makna semantisnya. • Fokus kepada makna dan nilai-nilai kemanusiaan uni-versal yang dikandung oleh Al-Qur'an (modifikasi teori Syukri 'Iyadh).
Kesatuan nilai sastra	• Ketiadaan kesatuan tematis dalam tata tertib susunan Al-Qur'an. • Memilih metode tematis dalam menafsirkan Al-Qur'an.
Sikap terhadap metode lain	• Mengkritik orientasi tafsir saintis untuk ayat-ayat Al-Qur'an. • Memasukkan unsur kajian psikologis dalam proses pemahaman wacana.

d. *Aplikasi Metode Kritis-Historis Susastra dalam Disertasi al-Fann al-Qashashi fi Al-Qur'an*

Agaknya, kerangka metode tafsir susastra cukup terbatas diterapkan oleh sang pencetus. Dalam sejarah pergulatan metode tafsir susastra bagi Al-Qur'an di era modern ini telah menarasikan satu peristiwa kontroversial dan memancing respons yang keras ketika Muhammad Ahmad Khalfallah (1916-1998 M), mahasiswa bimbingan Amin al-Khuli untuk meraih doktor bidang sastra Arab di Universitas Kairo, merampungkan disertasi berjudul *al-Fann al-Qashashi fi Al-Qur'an* (Seni Kisah Al-Qur'an).

Amin mengakui bahwa kajian ilmiah mahasiswa bimbingannya itu telah menyumbangkan pemikiran baru dan orisinil dalam usaha penerapan metode tafsir susastra Al-Qur'an. Sang murid pun juga menegaskan kaitan erat antara hasil kajiannya dengan metode yang telah dicetuskan oleh Amin al-Khuli dalam kajian Al-Qur'an. Khalfallah menulis, "Adapun sebab-sebab yang melatari perhatian saya terhadap kajian sastra Al-Qur'an dan Al-Qur'an sebagai objek kajian saya adalah pelajaran yang disampaikan oleh Amin al-Khuli tentang metode susastra dalam memahami dan menganalisis wacana Al-Qur'an. Pelajaran-pelajaran itu telah mengendap di dalam kesadaran jiwa saya hingga saya berandai-andai untuk dapat menerapkan metode al-Khuli itu ketika menafsirkan Kitabullah."[578]

Edisi cetak disertasi Khalfallah itu, meski ditolak oleh sidang senat guru besar yang menguji, telah diberi kata pengantar oleh Amin al-Khuli. Dalam pengantar risalah itu al-Khuli menulis, "Khalfallah adalah salah seorang yang percaya kepada ilmu, kebenaran, dan kemajuan. Seperti halnya ia percaya kepada hukum/aturan-aturan seni, ia juga percaya akan kewajiban menyampaikan tanggung jawab sosial dan menyuarakannya dengan lantang. Tak peduli apakah masyarakat menerima atau menolaknya, ia terus-menerus mempelajari Al-Qur'an dengan pendekatan sastra yang terus diperbarui dengan memanfaatkan kemajuan seni, ilmiah, dan sosial yang berakhir pada fase menyajikan suatu tafsir susastra Al-Qur'an yang bergerak maju selangkah, namun berpengaruh amat besar.

Suatu langkah ilmiah yang berani dan akan mencegah dualisme kepribadian setiap pemeluk agama. Dualisme dan kegamangan itu terpampang jelas ketika seorang intelektual atau cendekiawan yang memeluk Islam dalam kapasitasnya sebagai mukmin mau-

578 Lihat al-*Fann al-Qashashi fi Al-Qur'an* (cet. Sina' li an-Nasyr wa Mu'assasat al-Intisyar al-'Araby, 1999) hlm. 31.

pun sebagai ilmuwan. Ia sadar dan mengakui bahwa Islam dan kitab sucinya (Al-Qur'an) berkisah tentang tokoh-tokoh dan peristiwa dengan apa yang ia kehendaki, lalu dieksploitasi untuk mengampanyekan dakwah Islam dengan cara yang ia inginkan. Tentunya dengan tidak menjadikan peristiwa itu sebagai suatu kebenaran yang absolut diyakini oleh orang-orang beriman....

Sekelompok muslim yang percaya dengan kemajuan ilmu dan aturan kaidah seni telah mengatasi keadaan krisis itu dengan langkah jitu, yaitu memahami kisah-kisah Al-Qur'an dalam kerangka seni dan sastra kontemporer. Mereka membedakan dua hal, yaitu antara paparan seni/susastra dan paparan sejarah. Dengan pemisahan yang jelas antara dua jenis paparan tersebut ketika mengetengahkan suatu peristiwa, telah menjelaskan bahwa pemaparan Al-Qur'an tentang peristiwa-peristiwa masa silam berikut rincian kejadian dan tokoh-tokohnya tak lain adalah paparan seni susastra, dan bukannya paparan sejarah yang harus benar-benar terjadi...!"

Pandangan di atas menuai kritik tajam dari seorang tokoh muslim kolega al-Khuli, 'Abdul Karim al-Khathib. Ia menyatakan bahwa al-Khuli dengan pernyataannya itu hendak mengampanyekan bahwa agar Al-Qur'an itu memberikan pengaruh luas maka ia memilih cara-cara seni dalam memaparkan peristiwa dan kejadian yang terangkum dalam kisahnya. Dapat dipastikan, dengan cara itu, Al-Qur'an disinyalir tidak terikat dengan aturan yang mengharuskan kisahnya sesuai dengan fakta sejarah. Ia bebas dengan sebebas-bebasnya untuk memaparkan kisah itu dengan cara dan redaksi yang biasa dilakukan oleh para seniman sastra. Karena keterikatan dan ketundukan kisah kepada fakta sejarah hanyalah pembonsaian nilai seni dan membatasi kebebasan sang Seniman Maestro, Tuhan.[579]

579 Lihat al-*Qashash Al-Qur'ani fi Manthuqih wa Mafhumih*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Araby, tt.) hlm. 277.

Jadi, dapat dikatakan bahwa kajian Khalfallah adalah perpanjangan tangan metode tafsir susastra yang digagas Amin al-Khuli. Akan tetapi, dengan fokus kajian di bidang kisah-kisah Al-Qur'an.

Khalfallah telah menepikan fakta bahwa Al-Qur'an bersumber dari Allah SWT dan sebagai *kalamullah.* Dengan titik tolak itu, dia menggiring Al-Qur'an agar masuk ke dalam kajian sastra dengan menerapkan standar kajian sastra ke dalam kajian kisah Al-Qur'an, seperti halnya karya sastra yang dihasilkan oleh seniman, penyair, dan orator ulung. Termasuk di dalamnya kisah-kisah yang dimuat di dalam Al-Qur'an juga harus didekati melalui dan tunduk kepada kaidah seni dan susastra. Pendekatan seperti itulah yang membuat Khalfallah bisa membikin pernyataan-pertanyaan yang mencabut kebenaran fakta sejarah dari seluruh kisah yang dimuat Al-Qur'an, sehingga kisah Al-Qur'an itu bahkan disebut-sebut sebagai kisah mitologis, atau perumpamaan, dan atau kisah imajinatif semata.[580]

Khalfallah menyatakan bahwa sejarah tidak termasuk salah satu dari tujuan-tujuan Al-Qur'an untuk direalisasikan. Jika realisasi sejarah itu menjadi tujuan Al-Qur'an, maka itu amat membahayakan Rasulullah saw. sendiri dan berimplikasi serius kepada Al-Qur'an. Lebih dari itu, hal ini akan mendorong manusia untuk menolak (kufur) Al-Qur'an sebagaimana dahulu mereka mengingkari Taurat.[581] Makna-makna historis bukanlah aturan agama yang mesti diikuti dan sama sekali bukan menjadi tujuan Al-Qur'an. Oleh sebab itulah, Al-Qur'an sengaja mengabaikan unsur-unsur sejarah dalam penuturannya, yaitu waktu, tempat, dan kronologis ceritanya.[582] Ia juga menyatakan bahwa makna-makna sejarah itu tidak dianggap bagian dari ajaran agama, dan itu artinya bahwa nilai kesejarahannya tidak terkandung di dalam Al-Qur'an selagi hal tersebut bukan menjadi tujuannya.[583]

---

580 *Ibid.*, hlm. 282.

581 Lihat al-*Fann al-Qashashi*, hlm. 71.

582 *Ibid.*, hlm. 73.

583 *Ibid.*, hlm. 73.

Menurutnya, kisah Al-Qur'an adalah bentuk susastra yang tidak memastikan adanya fakta sejarah yang harus diimani. Al-Qur'an telah mengenalkan model susastra yang membersihkan unsur kisah dari kejadian, tokoh, dan berita-berita makna historis. Hal itulah yang menjadikan kisah Al-Qur'an sangat cocok untuk memicu perasaan dan reaksi, sehingga dapat terungkap nasihat dan pelajaran, demikian pula kabar gembira dan peringatan, sebagaimana terdapat petunjuk dan arahan. Hal itu bertujuan untuk membela dan memberdayakan dakwah Islam di dalam jiwa para penentangnya. Itu semua adalah argumentasi kuat dan bukti bahwa Al-Qur'an tidak pernah menuntut keimanan pada pandangan tertentu dalam masalah-masalah sejarah.[584]

Itu artinya bahwa kebenaran dan fakta-fakta historis bukanlah inti ajaran Al-Qur'an yang terkait dengan kisah-kisahnya. Jadi, bukanlah suatu halangan jika ada riset ilmiah yang mengungkap fakta-fakta yang berseberangan dengan Al-Qur'an, namun hal itu tidak akan mendelegitimasi statusnya sebagai wahyu dari Allah SWT. Khalfallah menulis, "Dari sini, kita berpendapat bahwa hak kami dan juga hak Al-Qur'an atas kita untuk membuka lahan riset kepada akal manusia untuk meneliti lebih jauh kebenaran fakta yang diungkapnya. Tak ada konsekuensi teologis apa pun, jika hasil riset itu ternyata berbeda atau bahkan bertentangan dengan maksud Al-Qur'an. Karena pada dasarnya, Allah tidak ingin mengajarkan rincian sejarah kepada kita. Apalagi ditilik bahwa kisah Al-Qur'an tidak dimaksudkan kecuali untuk memberikan nasihat dan pelajaran bagi umat beriman."[585]

Khalfallah menyitir pandangan beberapa tokoh tafsir klasik dan modern, karena selama ini kaum muslim selalu berusaha memahami kisah Al-Qur'an dengan pendekatan sejarah. Hal inilah yang menjelaskan mengapa banyak mufassir mengajukan

---

584 *Ibid.*, hlm. 275.

585 *Ibid.*, hlm. 275-276.

cerita dan dongeng *israiliyyat* dan juga hipotesa-hipotesa sejarah, dengan tujuan agar dapat menyingkap rincian sejarah kisah itu dari segi waktu, tempat, dan tokoh-tokoh yang terlibat. Khalfallah menyayangkan sikap intelektual sebagian mufassir itu. Lebih lanjut ia menjelaskan, "Jika saja mereka mengabaikan pendekatan itu, lalu berupaya memahami kisah Al-Qur'an dengan pendekatan seni sastra, pasti mereka telah menutup pintu yang menjadi celah masuk berbagai kerancuan. Dan, mereka juga telah menghalangi jalan bagi orang musyrik dan misionaris untuk tidak serampangan mendiskreditkan Nabi dan juga Al-Qur'an."[586]

Salah satu tokoh tafsir terkemuka yang disitir pandangannya adalah Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935 M) seputar pernyataannya bahwa kisah Harut–Marut di dalam surah al-Baqarah ayat 103 tentang sihir dan juga asumsi yang menyatakan kafirnya Nabi Sulaiman a.s. bahwa hal itu semua tidak harus benar sesuai fakta sejarah. Ia juga menyitir pandangan Syeikh Muhammad 'Abduh (1849-1905 M) yang menyatakan bahwa tujuan kisah Al-Qur'an adalah nasihat dan pelajaran, bukan untuk perincian aspek sejarah. Hal itu disebabkan Al-Qur'an mengisahkan yang haq dan batil, yang jujur dan dusta, dan yang bermanfaat dan mudharat dari aqidah dan tradisi umat-umat terdahulu.[587]

Sementara itu, dari kalangan mufassir klasik, disebut-sebut nama Fakhr ad-Din ar-Razi (w. 606 H) dalam tafsirnya[588] dan an-Naisaburi dalam tafsir *Gharaib Al-Qur'an wa Raghaib al-Furqan*.[589] Mereka berdua sepakat menyatakan bahwa ketika orang musyrik menuduh kisah-kisah Al-Qur'an tak ubahnya seperti legenda dan mitos dongeng umat terdahulu, mereka ini tidak tahu kalau maksud dan tujuan kisah itu bukan sekadar cerita. Akan tetapi, tujuan kisah Al-Qur'an adalah untuk menjelaskan kuasa Allah

586 Al-*Fann al-Qashashi*, hlm. 57 dst.

587 Lihat *Tafsir al-Manar*, vol.1 hlm. 329-330.

588 Lihat tafsir ayat 39 surah Yunus dalam *at-Tafsir al-Kabir*, vol.17, hlm. 79.

589 Yang dicetak bersama dengan kitab *Jami' al-Bayan* karya ath-Thabari, vol.11, hlm. 82.

SWT yang mengatur alam semesta dan dapat mengubah nasib umat-umat tersebut dari kejayaan kepada kehinaan.

Nah, untuk mengatasi problem klasik seperti tuduhan adanya kesalahan informasi historis dalam kisah-kisah Al-Qur'an, Khalfallah mengajak umat Islam untuk jeli memahami hakikat hubungan antara sastra dan sastra. Terlebih dalam kaitannya dengan analisis kisah, metode susastra memanfaatkan sejarah untuk tujuan menjalankan misinya dalam hidup ini.[590] Itu artinya, untuk memadukan antara metode sastra dan seni berkisah Al-Qur'an tidak mengharuskan kesesuaian dan kebenaran historis dalam setiap kisah yang ditampilkan.

e. *Kritik Teori Seni Kisah Khalfallah*

Jika kita telaah dan selami konteks pemikiran Khalfallah tentang metode memahami kisah Al-Qur'an dari uraian di atas, maka dapat kita cerna bahwa ia ingin mendekati *kalamullah* dengan metode pendekatan kritis susastra dan historis yang diasumsikan dapat mengatasi kebenaran dan faktualitas kisah Al-Qur'an. Melalui pendekatan seperti itu problematisasi pembacaan kisah Al-Qur'an diasumsikan sebagai murni masalah seni susastra yang tak terikat dengan kenyataan-kenyataan faktual dalam sejarah. Sebagai contoh adalah karya sastra William Shakespeare (1564-1616 M), George Bernard Shaw (1856-1950 M), dan Ahmad Syauqi (1868-1932 M). Ketika menulis karya-karyanya, dalam kaitan dengan sejarah tertentu, mereka tidak terikat dengan rincian dan faktualitas sejarah. Tokoh-tokoh cerita adalah rekayasa. Demikian pula dengan dialog-dialog yang terekam dalam karya mereka serta peristiwa-peristiwanya adalah imajinasi sang penulis belaka. Nah, dalam kesan dan keyakinan Khalfallah, Al-Qur'an juga mengikuti alur logika dan metode sastra yang sama dengan yang ditempuh para sastrawan dunia itu.

---

590 *Al-Fann al-Qashashi*, hlm. 74-75.

Maksud pernyataan tokoh-tokoh mufassir klasik dan modern yang dijadikan preseden bagi teori Khalfallah yang telah disitir sebelumnya, adalah tak lain agar kaum muslim tidak sibuk membahas rincian kisah seperti warna anjing *ashabul kahfi*, jumlah *ashabul kahfi* dan nama-nama mereka, dan sifat-sifat fisik tokoh Zulkarnain, lalu melupakan tujuan dasar penyebutan kisah itu untuk nasihat dan pelajaran keagamaan. Lagi pula, ketika para tokoh mufassir itu menuangkan pandangannya, mereka tak bermaksud bahwa fakta-fakta sejarah dari kisah Al-Qur'an itu dapat memancing kritik, silang pendapat, atau serupa inovasi seperti yang diasumsikan oleh Khalfallah.

Kisah Al-Qur'an tidak ditujukan untuk sekadar narasi sejarah umat dan tokoh-tokoh masa silam. Ia adalah untuk nasihat dan pelajaran, sebagaimana yang ditekankan dalam firman Allah,

> *"Sungguh, pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang yang mempunyai akal. (Al-Qur'an) itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya, menjelaskan segala sesuatu, dan (sebagai) petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang beriman."* **(Yusuf: 111)**

Jadi, dengan alasan inilah kejadian kisah itu tidak dirinci secara kronologis. Namun, hal itu jangan disalahartikan bahwa sejarah dan rinciannya adalah suatu kebatilan yang harus dijauhi oleh Al-Qur'an. Kisah Al-Qur'an adalah rangkaian sejarah yang berfungsi untuk mengajarkan manusia bagaimana seharusnya manusia dapat berkaca dan belajar dari sejarah. Perumpamaan sejarah manusia di dalam Al-Qur'an tak ubahnya ibarat sejarah alam mulai dari binatang, tumbuhan, benda mati, dan luar angkasa yang hal itu dimaksudkan sebagai pelajaran dan pembuktian argumentasi bagi kekuasaan Sang Pencipta dan kebijaksanaan-Nya. Sebagaimana Al-Qur'an bukanlah kitab sejarah, ia juga bukan kitab sains yang merinci semua permasalahan ilmu fisik dan luar angkasa, yang menjadi domain manusia yang dibekali Allah SWT

dengan kemampuan riset dan studi empirik, serta fitrah manusia yang murni dan wahyu yang diberikan kepada para nabi secara bersamaan.[591]

Demikian pula, deskripsi Al-Qur'an tentang sistem keyakinan dan tradisi umat-umat terdahulu tidak berarti bahwa deskripsi itu benar atau salah, asli atau palsu, atau tidak terjadi dalam sejarah, atau Al-Qur'an mendeskripsikannya berlebihan atau berkurang, seperti sangkaan penulis.

Al-Qur'an misalnya memaparkan kepada para pembaca sangkaan orang musyrik dalam hal kehendak Tuhan,

"Orang-orang musyrik akan berkata, 'Jika Allah menghendaki, tentu kami tidak akan mempersekutukan-Nya, begitu pula nenek moyang kami, dan kami tidak akan mengharamkan apa pun.' Demikian pula orang-orang sebelum mereka yang telah mendustakan (para rasul) sampai mereka merasakan azab Kami. Katakanlah (Muhammad), 'Apakah kamu mempunyai pengetahuan yang dapat kamu kemukakan kepada kami? Yang kamu ikuti hanya persangkaan belaka, dan kamu hanya mengira.'" **(al-An'aam: 148)**

Seperti halnya Al-Qur'an membantah argumentasi mereka seputar hewan ternak dan pertanian yang menjadi bagian Allah dan sekutu-sekutu mereka, dan juga apa yang halal dari harta itu untuk kaum lelaki dan apa yang haram untuk kaum perempuan di kalangan mereka.[592] Begitu pula disinggung sangkaan orang musyrik yang melemparkan kesalahan dan keburukan mereka kepada Allah yang telah memerintahkan hal itu kepada mereka.[593]

Lalu apakah kecaman dan penilaian Al-Qur'an terhadap keyakinan yang salah semacam itu, dianggap sebagai bukti bahwa peristiwa itu tidak faktual dalam sejarah? Bukankah sering kita saksikan pada saat ini kejadian dan peristiwa-peristiwa yang

---

591 Lihat Majalah *al-Manar*, vol.7/181-182, edisi 5, Rabi' al-Awwal 1322 H, 16 Mei 1904.

592 Lihat al-An'aam: 136-139.

593 Lihat al-A'raaf: 28.

ditolak akal sehat, dicerca oleh syariah, dan dibenci oleh jiwa yang lurus?

Sebenarnya, peristiwa ataupun kisah aneh yang disebutkan oleh Al-Qur'an—seperti kemampuan Nabi Sulaiman mendengar dialog iringan semut dan tunduknya makhluk jin kepadanya atau kisah apa pun yang secara lahir bertentangan dengan hukum aqliah—tidak berarti hal itu mustahil terjadi. Sebab jika setiap peristiwa aneh dianggap mustahil, maka mukjizat-mukjizat para nabi pun—bahkan penemuan-penemuan sains modern—bisa dianggap mustahil. Namun, nyatanya akal sehat bisa menerima seiring dengan perjalanan waktu.

Jika ada orang yang menuding ada suatu kejadian yang mustahil dalam Al-Qur'an, maka dia harus mengetengahkan bukti logis yang benar. Sebab jika tak ada argumen logis, maka kita akan acuhkan klaim itu. Jadi, tidak benar pernyataan bahwa kisah-kisah Al-Qur'an tak memiliki referensi sejarah yang faktual, baik untuk masa lalu maupun yang akan datang, seperti sangkaan Khalfallah. Dia sudah tak mampu lagi membedakan dengan jelas antara sangkaan-sangkaan orang musyrik yang diceritakan Al-Qur'an dengan sanggahan atau bantahan serta nasihat yang Al-Qur'an berikan kepada umat Islam. Juga kisah-kisah para nabi dan orang-orang saleh tak dibedakan dengan peristiwa yang terjadi di masa depan berupa nasihat dan ancaman hukuman.

Jika peristiwa dan kejadian yang dikisahkan Al-Qur'an itu disangkakan tak sesuai dengan fakta sejarah, maka ada dua kemungkinan penyebabnya.

Pertama, kisah-kisah Al-Qur'an tidak ditemukan sama sekali faktanya dalam sejarah baik yang mendukung maupun yang menentangnya.

Kedua, di dalam sejarah itu ada hal yang menentangnya.

Jika kemungkinan pertama terjadi, maka tidak ditemukannya kisah itu dalam sejarah bukanlah bukti bahwa ia sama sekali

tidak pernah terjadi. Sebab, sangat mungkin suatu saat ia dapat ditemukan, dan jika tidak ditemukan pun maka hal itu tidak mempengaruhi bahwa apa yang dikisahkan Al-Qur'an itu benar adanya. Jika sejarah itu tidak sampai kepada kita, maka ia tidak menunjukkan kesalahan peristiwa itu atau tidak pernah terjadi sama sekali. Ketidaktahuan kita tentang satu hal bukanlah bukti bahwa hal itu salah atau tidak terjadi. Oleh sebab itu, informasi kisah Al-Qur'an tidak tepat untuk didustakan sama sekali.

Namun jika kemungkinan yang kedua terjadi, maka kita harus meneliti terlebih dahulu, apakah sejarah yang menentang informasi Al-Qur'an itu dalam setiap tingkatannya betul-betul mutawatir dan tak mungkin berdusta? Jika memang benar kualitas sejarah itu mutawatir, maka nash kisah Al-Qur'an itu dapat ditakwilkan agar tidak bertabrakan dengan sejarah yang mutawatir. Namun, kita sangat meragukan keberadaan kasus semacam ini, apalagi jika sampai memaksa kisah Al-Qur'an itu ditakwil dengan serampangan. Kita dapat memastikan bahwa tidak ada sama sekali sejarah yang mutawatir tapi berseberangan dengan informasi Al-Qur'an.

Tak ada pilihan lain kecuali kemungkinan bahwa fakta sejarah itu merupakan riwayat ahad. Jika memang ada sejarah yang memenuhi kriteria ahad yang valid (shahih), maka ia tak dapat menandingi nash Al-Qur'an yang mutawatir dan dipastikan kebenarannya. Apalagi yang kualitasnya masih pada level di bawah itu seperti riwayat hasan (baik, 1 level di bawah shahih), dan juga dhaif (lemah) seperti riwayat *munqathi'*[594], *mu'dlal*[595] dan *mu'allaq*[596] yang tak memiliki sanad sama sekali, maka harus dibuang dan tak pantas untuk dikonfrontir dengan informasi Al-Qur'an yang mutawatir derajatnya.

594 Hadits yang terputus satu atau dua mata rantai periwayatannya dengan tidak beriringan.

595 Hadits yang terputus dua mata rantai periwayatannya secara berturut-turut.

596 Hadits yang gugur satu mata rantai periwayatannya atau lebih.

Lalu, ada kemungkinan yang kuat bahwa sebab perbedaan informasi Al-Qur'an dan informasi sejarah yang sampai kepada kita adalah akibat kesalahan dan bahkan penyelewengan sejarah secara sengaja akibat tidak langsung dikodifikasi secara akurat seperti Ahli Kitab, yang dikecam Allah SWT dalam Al-Qur'an,

"Wahai Ahli Kitab! Sungguh, Rasul Kami telah datang kepadamu, menjelaskan kepadamu banyak hal dari (isi) kitab yang kamu sembunyikan, dan banyak (pula) yang dibiarkannya. Sungguh, telah datang kepadamu cahaya dari Allah, dan Kitab yang menjelaskan, Dengan Kitab itulah Allah memberi petunjuk kepada orang yang mengikuti keridaan-Nya ke jalan keselamatan, dan (dengan Kitab itu pula) Allah mengeluarkan orang itu dari gelap gulita kepada cahaya dengan izin-Nya, dan menunjukkan ke jalan yang lurus." **(al-Maa'idah: 15-16)**

Sungguh aneh sekali jika kita tilik sejarah perjalanan Islam ini. Dahulu orang-orang musyrik menuduh Rasul Muhammad saw. sebagai orang yang merekayasa Al-Qur'an yang disangka suatu bentuk kedustaan, sihir, syair, dan legenda masa silam. Kini telah lebih dari 14 abad Islam muncul, datang seorang yang mengaku cendekiawan muslim menilai di dalam Al-Qur'an terdapat khayalan kisah dan dongeng mitos yang menyalahi kebenaran, realitas, dan sejarah. Bahkan, menurutnya, Allahlah, bukannya Nabi saw., yang telah memilih dan merekayasa hal semacam itu atas pertimbangan kesusastraan untuk dapat mengikuti perkembangan kondisi bangsa Arab dan pengetahuan mereka yang relatif tentang sejarah. Tidakkah pendapat itu sangat aneh?!

Ada lagi yang lebih aneh dan *nyeleneh*. Khalfallah berulang kali dalam karyanya itu menuding nalar Islami dengan ungkapan-ungkapan yang menyakitkan terkait dengan pemahaman kisah Al-Qur'an serta rasionalitas keagamaan dan kebahasaan yang melatarinya. Ia pernah menulis pernyataan-pernyataan berikut.

- "Nalar Islami telah berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan seperti ini yang intinya menyembunyikan pengulangan kisah

Al-Qur'an dan mengapa ada perbedaan deskripsi di setiap kisah itu sehingga ia tak sampai kepada pendapat yang pasti."[597]

- "Sekiranya nalar Islami membangun pemahamannya tentang kisah Al-Qur'an dengan pendekatan seni dan sastra, maka tak akan menghadapi dilema semacam ini."[598]
- "Nalar Islami telah gagal memahami hubungan antara berhala-berhala ini dengan Nabi Nuh."[599]
- "Perenungan dan pemikiran yang panjang dan berkesinambungan ini telah menjadikan nalar Islami pada akhirnya mengakui bahwa sejarah bukanlah tujuan Al-Qur'an, dan memaksakan pendekatan sejarah seperti itu akan membahayakan bagi Nabi dan Al-Qur'an. Bahkan, dapat mendorong manusia untuk menolak beriman kepada Al-Qur'an sebagaimana dulu mereka menolak Taurat."[600]

Sungguh ironis sekali nasib nalar Islami dalam pandangan Khalfallah. Seperti terlihat jelas dari kutipan di atas, di era klasik nalar Islami dituduh gagal dan beku dalam memahami kisah Al-Qur'an. Dan kini di masa modern, ia dituntut untuk lepas dari faktualitas kisah yang dinarasikan oleh Al-Qur'an. Bahkan, disangkakan dengan metode yang ketinggalan zaman itu, Al-Qur'an akan ditolak oleh rasionalitas modern saat ini. Amat ironis dan kasihan sekali pandangan seperti ini.

Sebenarnya nalar Islami yang hakiki menyadari bahwa Al-Qur'an al-Karim adalah wahyu Allah yang mutlak benar dari awal hingga akhir sampulnya, baik dalam hal kisah-kisahnya, hukum, maupun adab-adabnya. Allah SWT berfirman,

---

597 Lihat al-*Fann al-Qashashi*, hlm. 63.

598 *Ibid.*, hlm. 64.

599 *Ibid.*, hlm. 65.

600 *Ibid.*, hlm. 71.

"Dan telah sempurna firman Tuhanmu (Al-Qur'an) dengan benar dan adil. Tidak ada yang dapat mengubah firman-Nya. Dan Dia Maha Mendengar, Maha Mengetahui." **(al-An'aam: 115)**

Ia juga menyadari bahwa informasi yang disampaikan Al-Qur'an berupa isyarat ilmiah, peristiwa sejarah, dan kaidah-kaidah hukum adalah idealitas tertinggi, argumentasi yang pasti dan pengalaman yang nyata di sepanjang masa. Tak bercampur baur dengan khayalan dan basa-basi, serta kebohongan berita.

Mari kita bertanya kepadanya bagaimanakah dan dengan perasaan apa jika seorang manusia membaca kisah-kisah Al-Qur'an yang sarat dengan peristiwa dan tokoh-tokoh historis lalu ia mendapati jurang yang amat dalam memisahkan kisah itu dari fakta sejarah? Tidakkah hal itu akan menciptakan ambiguitas dan menimbulkan *split* dalam rasa keimanan seorang muslim? Bukankah lebih baik bagi setiap mukmin untuk menghindari *split* keimanan seperti itu, ia harus menegakkan keimanannya itu atas dasar keyakinan kokoh bahwa apa yang dikisahkan Al-Qur'an itu adalah kebenaran satu-satunya, dan kejujuran satu-satunya? Justru informasi Al-Qur'an itulah yang akan menguji dan menjadi tolok ukur kebenaran fakta sejarah masa lalu, dan bukan sebaliknya sejarah yang menguji kebenaran Al-Qur'an. Ya, itulah sikap yang lebih tepat dan bijak yang sesuai dengan kebenaran yang dikandung oleh Al-Qur'an. Allah SWT berfirman,

"Sungguh, ini adalah ***kisah yang benar. Tidak ada tuhan selain Allah****, dan sungguh, Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana."* **(Ali 'Imran: 62)**

Dua jenis fakta yang mengandung kebenaran disebut dalam ayat itu secara bersamaan: Kebenaran Tuhan Yang Esa dan tak ada tuhan selainnya, dan Kebenaran kisah yang disampaikan-Nya dan tak ada kebenaran selainnya. Apakah ada derajat yang lebih mulia dari kebenaran kisah Al-Qur'an melebihi pernyataan gamblang di atas?[601]

---

601 Lihat al-*Qashash Al-Qur'ani fi Manthuqih wa Mafhumih*, hlm. 278-279.

Sangkaan dan klaim yang dilancarkan Khalfallah bahwa "sejarah bukanlah tujuan Al-Qur'an, dan memaksakan pendekatan sejarah seperti itu akan membahayakan bagi Nabi dan Al-Qur'an, bahkan dapat mendorong manusia untuk menolak beriman kepada Al-Qur'an sebagaimana dulu mereka menolak Taurat. Hanya dengan pendekatan seni susastralah jalan yang ditempuh orang musyrik dan kaum penginjil yang hendak menyerang Nabi dan Al-Qur'an akan tertutup rapat". Menurut penulis, sangkaan demikian amat menyederhanakan persoalan. Sebab, apakah dengan memahami kisah Al-Qur'an dengan pendekatan seni-sastra hal itu secara otomatis akan diterima oleh kelompok-kelompok yang suka melancarkan tuduhan kepada Al-Qur'an? Apakah dengan cara seperti itu, Al-Qur'an akan terbebas dan aman dari pendiskreditan musuh-musuhnya?

Sungguh naif, sebab hal itu adalah pengakuan terbuka bahwa fakta-fakta kebenaran Al-Qur'an tak mampu berdiri tegak menghadapi tuduhan-tuduhan mereka kecuali dengan perlindungan metode seni dalam memahami kisah-kisah Al-Qur'an! Tidak demikian halnya. Karena yang dapat menjaga dan melindungi fakta-fakta kebenaran Al-Qur'an dari serangan musuh adalah tetapnya fakta kisah yang dibalut dalam petunjuk hakiki kebahasaan sebagaimana adanya. Fakta kebenaran itu harus menghadapi semua manusia dan kehidupan seperti yang disuratkan dalam Al-Qur'an tanpa perlu berlindung di balik seni dan khayalannya. Terus-menerus demikian kondisinya menantang semua makhluk bahwa kebenaran ada di dalam dirinya dan selainnya adalah batil. Cepat atau lambat waktulah yang akan membuktikan bahwa informasi-informasi Al-Qur'an itu adalah kebenaran hakiki dan selainnya akan tertunduk menyerah di hadapan kebenaran Al-Qur'an.

Sikap inilah yang layak dipegang oleh setiap mukmin yang percaya bahwa Al-Qur'an bersumber dari Allah (firman-Nya), satu-satunya kebenaran yang tidak bercampur dengan kebatilan. Mereka yang meyakini fakta ini tidak bisa menawar-nawar

dan tidak mengkhawatirkan semua peristiwa dan ejekan yang dilontarkan musuh.[602]

Menyejajarkan Al-Qur'an dengan Taurat juga adalah analogi yang keliru, karena perbedaan yang besar di antara keduanya. Taurat adalah dokumen yang telah dipalsukan dan distorsi, serta tidak memiliki sanad yang kuat. Dokumen itu sendiri kondisinya tak lebih baik dari teks-teks sejarah yang bisa kita gugat. Bahkan, bisa dikatakan bahwa baik Taurat maupun dokumen sejarah lain sama-sama tidak memiliki nilai historis. Jika para ahli berhak meragukan kebenaran suatu teks sejarah karena satu dan lain hal, maka hal itu tak bisa terjadi kepada Al-Qur'an yang terjaga dari pemalsuan dan perubahan. Allah SWT berfirman,

"Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan Al-Qur'an, dan pasti Kami (pula) yang memeliharanya." **(al-Hijr: 9)**

Berkat keaslian dan jaminan mutu itulah, justru Al-Qur'an yang harus menjadi penguji dan tolok ukur bagi setiap kebenaran fragmen sejarah tertentu. Akhirnya, mari kita renungi dalam-dalam berbagai pernyataan Al-Qur'an berikut ini.

- *"Dan **Kami turunkan (Al-Qur'an) itu dengan sebenarnya dan (Al-Qur'an) itu turun dengan (membawa) kebenaran.** Dan Kami mengutus engkau (Muhammad), hanya sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan."* **(al-Israa': 105)**
- ***"Kami ceritakan kepadamu (Muhammad) kisah mereka dengan sebenarnya.** Sesungguhnya mereka adalah pemuda-pemuda yang beriman kepada Tuhan mereka, dan Kami tambahkan petunjuk kepada mereka,"* **(al-Kahfi: 13)**
- *"Kami menceritakan kepadamu (Muhammad) **kisah yang paling baik dengan mewahyukan Al-Qur'an ini** kepadamu, dan sesungguhnya engkau sebelum itu termasuk orang yang tidak mengetahui."* **(Yusuf: 3)**

602 *Ibid.*, hlm. 279-280.

- *"Sungguh, pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang yang mempunyai akal.* ***(Al-Qur'an) itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya,*** *menjelaskan segala sesuatu, dan (sebagai) petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang beriman."* **(Yusuf: 111)**

- ***"Dan ceritakanlah (Muhammad) yang sebenarnya kepada mereka tentang kisah kedua putra Adam,*** *ketika keduanya mempersembahkan kurban, maka (kurban) salah seorang dari mereka berdua (Habil) diterima dan dari yang lain (Qabil) tidak diterima. Dia (Qabil) berkata, 'Sungguh, aku pasti mem-bunuhmu!' Dia (Habil) berkata, 'Sesungguhnya Allah hanya menerima (amal) dari orang yang bertakwa.'"* **(al-Maa'idah: 27)**

- *"Dan semua kisah rasul-rasul, Kami ceritakan kepadamu (Muhammad), agar dengan kisah itu Kami teguhkan hatimu;* ***dan di dalamnya telah diberikan kepadamu (segala) kebenaran, nasihat, dan peringatan*** *bagi orang yang beriman."* **(Huud: 120)**

- *"Sesungguhnya orang-orang yang mengingkari Al-Qur'an ketika (Al-Qur'an) itu disampaikan kepada mereka (mereka itu pasti akan celaka), dan sesungguhnya* ***(Al-Qur'an) itu adalah Kitab yang mulia, (yang) tidak akan didatangi oleh kebatilan baik dari depan maupun dari belakang*** *(pada masa lalu dan yang akan datang), yang diturunkan dari Tuhan Yang Mahabijaksana, Maha Terpuji."* **(Fusshilat: 41-42)**

2. Metode Antropologi M. Arkoun dalam Takwil Kisah Al-Qur'an

Antropologi secara umum dipahami sebagai metode yang berusaha untuk menghimpun pengetahuan tentang manusia dari berbagai aspek, serta untuk memberikan pemahaman yang utuh tentang manusia, kehidupannya, dan kontribusi peradaban masa lalu dan kini sehingga memiliki kemampuan untuk membaca

tipologi kehidupan masa depan.[603] Seperti dimaklumi, dalam tataran ilmu ada yang membahas ilmu tentang alam semesta yang populer dengan Kosmologi, ada yang membahas ilmu tentang Tuhan yang populer dengan Teologi, dan juga ada yang membahas ilmu tentang manusia yaitu Antropologi.

Di abad ke-19 Katrefag Du Prio (1810-1892 M) memahami antropologi sebagai suatu sejarah natural manusia. Definisi tersebut tidak lagi cocok untuk masa kini kecuali khusus dalam konteks antropologi alamiah. Karena pada abad ke-20 ini telah dibedakan secara spesifik antara antropologi alamiah dan antropologi sosio-kultural. Yang termasuk dalam kategori kedua adalah linguistik, sejarah, dan sosiologi. Dalam perkembangan terkini antropologi strukturalisme yang digagas oleh Claud Levi Strauss (1908-....) bertujuan untuk menyelami logika simbolis atas budaya-budaya manusia. Budaya, dalam pandangan Strauss, ibarat bahasa yang memiliki logika internalnya yang mengikat manusia dalam kerja dan institusinya yang secara kuat didominasi oleh ketidaksadaran.[604]

a. *Fungsionalisasi Antropologi dalam Pembacaan Teks Agama*

Arkoun berupaya —lewat metode pembacaan antropologis atas teks Al-Qur'an— untuk meneguhkan pandangan simbolisme kisah Al-Qur'an. Yang artinya, menolak faktualitas sejarah dalam kisah-kisah Al-Qur'an. Kisah simbolik digagas oleh Al-Qur'an untuk menjustifikasi aturan-aturan syariah yang hendak dipaksakan kepada umat manusia. Dengan lihai kisah itu disampaikan dalam konteks-konteks yang bertautan dan tidak bernilai apa pun dalam

---

603 Lihat Dr. Husein Fahim, *Qisshatu al-Antrupulujia Fushul fi Tarikh 'Ilm al-Insan*, (Kuwait: 'Alam al-Ma'rifah, 1986) edisi 98, hlm. 18-19; al-Munshif bin 'Abd al-Jalil, al-*Manhaj al-Antrupuluji fi Dirasat Mashadir al-Fikr al-Islami*, dalam buku *Fi Qira'at an-Nash ad-Dini*, (al-Dar at-Tunisiyah li an-Nasyr, cet.2, 1990) hlm. 44.

604 Lihat *Mafatih al-'Ulum al-Insaniyah* (*Kamus Humaniora 3 Bahasa [Prancis, Inggris, dan Arab]*), karya Khalil A. Khalil (Beirut: Dar ath-Thali'ah, 1989) hlm. 67.

hidup jika tidak dikaitkan dengan alam baka. Dari visi Arkoun semacam inilah, maka dimensi simbolik menjadi fondasi agama di bidang aqidah dan syariah, karena aroma keghaiban itulah yang dapat meneguhkan kehadiran Tuhan di dalam kehidupan manusia.

Arkoun menyatakan bahwa kisah-kisah Al-Qur'an melalui tokoh-tokoh simbolik dan peristiwa-peristiwa besar telah membentuk adu argumentasi untuk memantapkan sistem hukum yang ingin diterapkan kepada perilaku manusia. Kisah itu juga selalu mengaitkan kejadian-kejadian yang tak terarah dengan sejarah keselamatan akhirat, menyambungkan waktu dunia dengan waktu abadi di akhirat, kehidupan kedisinian dengan kehidupan akhirat, serta alam dunia dengan alam ilahi.[605]

Ada titik temu antara visi Arkoun dengan visi kaum orientalis yang memandang agama pada dasarnya tetap terkait dengan kehidupan khayalan. Akibatnya, jika ritual dan simbolnya belum menyulut respons perasaan manusia, maka agama masih tetap sebagai kerangka ajaran aqidah dan etis. Pada aras yang terbatas ini dalam batas kekuatan ghaib, dimensi ketuhanan amat dekat. Namun kondisi ini tak menghalangi penggunaan unsur alam untuk mengingatkan kebesaran Allah dan kebaikan-Nya.[606]

Namun, dalam visi Arkoun, hal itu tidak terbatas pada kisah Al-Qur'an saja. Lebih dari itu, aspek simbolik adalah inti dari berbagai visi keislaman terutama yang menyangkut Zat Tuhan, konsep manusia, kehidupan, dan alam semesta. Dengan visi itu Islam akan berubah seluruhnya menjadi suatu bangunan konsep-konsep imajiner semata, dan bertugas untuk merampas kesadaran manusia yang rasional, dan menggantinya dengan kesadaran mitologis-simbolistik.

---

605 Lihat *Tarikhiyyat al-Fikr al-Islami*, (Markaz al-Inma' al-Qawmi wa al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi: 1998) hlm. 102.

606 Hamilton Gibb, *Dirasat fi Hadharat al-Islam*, hlm. 239, 256.

Arkoun menulis, "Al-Qur'an telah memfungsikan potensi-potensi kejiwaan bahasa Arab secara sempurna yang tak ada bandingnya untuk menenggelamkan kesadarannya dan menampilkan bangunan simbolistik yang menginspirasi kaum beriman. Kita harus memilah bangunan itu ke dalam fenomena berikut ini.

- Simbolisme perasaan bersalah (dosa).
- Simbolisme akhirat.
- Simbolisme konsep umat.
- Simbolisme hidup dan mati.

Simbol-simbol tersebut saling berkelindan dan membentuk visi yang benar tentang alam."[607]

Wacana ini ingin menggabungkan aspek prilaku ke dalam aspek visi, lalu menetapkan karakter simbolistik, dan itu berarti menggiring bahasa Al-Qur'an kepada arti majaz bukannya hakikat. Selama itulah, visi Arkoun memandang Islam sebagai kerangka berbasis dualisme mitos dan ritual. Ritual itu sendiri sebagai format praktis dari tipologi pemikiran mitis. Sesuai logika antropologis, apa yang ingin diungkapkan suatu kultur masyarakat dengan bentuk mitos, maka kultur lain mengungkapkannya dalam bentuk ritual yang senantiasa dipenuhi oleh mitologis yang terpendam.[608] Dengan demikian, menjadi tugas analisis mitologis itu mengandaikan lahirnya bacaan dan pembacaan ulang sampai muncul dengan jelas batasan-batasan inti yang mengantarkan kita kepada garis petunjuk.[609]

Nah, pendekatan yang anti kemapanan dalam menganalisis teks wahyu itu kini semakin menggoda banyak kalangan untuk diterapkan ke dalam studi Islam. Meskipun sebenarnya data-data

---

607 Lihat *Zhahirat al-Qira'ah al-Jadidah fi Dlaw' Dlawabith at-Tafsir*, (Univ. Muhammad V, Fak. Adab dan Humaniora, Rabat, 1988) hlm. 239.

608 Lihat dialog dengan Claud Levi Strauss, dalam Majalah *Bayt al-Hikmah*, edisi4, hlm. 16.

609 *Ibid.*, hlm. 11.

pendekatan ini dalam sejarah modern berangkat dari kajian Levi Strauss terhadap ritus-ritus kaum paganis seperti masyarakat Indian-Amerika.[610]

Amat disayangkan, para pengikut setia Strauss di dunia Arab sangat ngotot dan intensif mempraktikkannya untuk kajian Islam dengan tujuan penghancuran sistem keyakinan dan nilai agama. Dalam konteks sejarah inilah, Arkoun dan intelek-intelek Arab pro-straussian menegaskan pentingnya memasukkan analisis antropologis ke dalam wilayah studi Islam. Levi Strauss sendiri tidak puas jika metode antropologisnya itu hanya berlaku dan diterapkan untuk mengkaji agama pagan saja.

b. Kisah Al-Qur'an antara Mitos dan Realitas

Arkoun memperlakukan kisah Al-Qur'an dengan satu metode yang menyimpang. Ia tidak menerima kisah-kisah itu sebagai keyakinan faktual, namun juga tidak mau mengatakan terus terang sebagai jenis khurafat. Ia menulis, "Jika kita bahas dua kata yaitu *mitos* dan *kisah,* maka kita akan dapati terjemahnya *mythe* dalam bahasa Prancis, karena mitos digunakan oleh para ahli antropologi untuk menunjuk kepada kisah yang benar dan tampak di dalamnya imajinasi sosial."[611]

Bertolak dari sana, Arkoun ingin membebaskan kajiannya dengan cara memalsukan bahasa sehingga menafikan dari sinonim kata *mitos* di dalam bahasa Prancis sesuatu yang bukan darinya dan memberikan arti "realitas" meski semantiknya mengarah kepada arti "khurafat". Perlu dicatat pula bahwa semantik yang simpang siur semacam itu tidak pernah muncul dalam kamus bahasa Barat, kecuali pada dekade terkini seiring dengan munculnya tren filsafat

610 Riset itu ia lakukan pada tahun 1936-1948 M, lalu pada tahun 1955 ia menerbitkan buku yang pertama kali menyinggung kajian Islam antropologis berkat pengalaman kunjungan risetnya ke Pakistan dan gerah dengan fenomena hijab di sana.

611 Lihat dialog dengan Arkoun dalam *Majalah Anwal Tsaqafi*, edisi 7 hlm. 8.

nihilisme yang bagi mereka dualisme makna hakiki dan khayal itu sama saja sehingga tak ada lagi distingsi keduanya.[612]

Tudingan yang menyatakan bahwa kisah Al-Qur'an bukanlah sesuatu yang faktual terjadi dalam sejarah bukanlah isu yang baru muncul dengan adanya teori Arkoun itu, melainkan telah lama akarnya ditemukan sejak masa kenabian ketika an-Nadhr ibnul-Harits memperhatikan gerak-gerik Nabi. Setiap saat Nabi saw. menyiarkan Islam kepada penduduk Mekah sambil membacakan ayat-ayat Al-Qur'an, an-Nadhr ibnul-Harits berdiri di belakang beliau sambil mengatakan Al-Qur'an adalah mitos umat terdahulu. Itulah a*sbab nuzul*-nya firman Allah SWT,

> *"Dan apabila ayat-ayat Kami dibacakan kepada mereka, mereka berkata, 'Sesungguhnya kami telah mendengar (ayat-ayat seperti ini), jika kami menghendaki niscaya kami dapat membacakan yang seperti ini. (Al-Qur'an) ini tidak lain hanyalah dongeng orang-orang terdahulu.'"* **(al-Anfaal: 31)**

c. *Antropologi dan Dialektika Analisis dan Proyeksi*

Metode antropologi ini seringkali diasosiasikan oleh para penulis muslim sebagai metode yang komprehensif untuk menganalisis fenomena-fenomena kemanusiaan. Namun sejatinya, ideologi semacam itu tak pernah sampai kepada derajat yang meyakinkan dalam ilmu pasti. Pasalnya, ilmu atau tepatnya ideologi itu dilahirkan oleh kaum kolonial untuk mengkaji bangsa-bangsa non-Eropa. Strategi itu ditujukan untuk membuka dunia yang baru dan menjajahnya. Ideologi itu lalu ingin diuniversalkan atas nama peradaban Barat-Kristen. Gagasan dasar dari ilmu itu adalah merendahkan keyakinan dan tradisi-tradisi agama bangsa-bangsa yang terjajah. Setelah itu, masyarakat terjajah itu dipaksa untuk

612 Makna awal leksikal dari istilah *mythe* menunjuk kepada cerita-cerita yang keluar dari lisan hewan (fabel), sementara lawannya adalah logos atau akal. Namun, oleh Nietzche dan filsuf nihilisme, arti mitos itu menjadi sejenis hakikat. Hasyim Saleh membela pandangan Arkoun (gurunya) dalam buku *Tarikhiyyat al-Fikr al-'Arabi, footnote* hlm. 210, namun makna asli leksikal berlawanan dengan pandangan itu. Lihat kamus *Micro Robert*, hlm. 697.

menjalani proses pembaratan (*westernisasi*) yang mencerabut akar tradisi mereka. Berangkat dari data-data tersebut, seorang pengkaji ilmu dapat menetapkan 3 karakteristik yang mengendalikan setiap analisis antropologi.

Pertama, dominannya warna arbitrer dan randomisasi dalam kajian antropologi. Sebagai contoh adalah teori mimpi—menurut mereka—tak lebih dari visi yang muncul secara refleks dari orang tersebut.

Kedua, pendekatan ini tak mengakui pemilahan mana riwayat yang asli dan hakiki, dan mana yang telah dipalsukan. Singkatnya, semua riwayat memiliki nilai yang sama.[613]

Ketiga, periwayatan ini secara teoretis akan mengosongkan manusia dari segala hal yang mengikatnya dengan unsur immateri, suatu hal yang membedakannya dari makhluk lain. Metode antropologi ingin meneguhkan kesatuan manusia dengan alam, sebagai lawan dari konsep dualitas yang menjadikan manusia 2 segi: ruh dan fisik. Antropologi memiliki asumsi bahwa manusia berasal dari jenis hewan lain dan tak bisa dipercaya untuk menerima wahyu apa pun. Manusia pulalah yang menciptakan sejarah mereka. Dengan data itu, antropologi dinilai sebagai perpanjangan dari "Darwinisme".[614]

Dari uraian di atas, seorang pengkaji akan sampai kepada kesimpulan bahwa analisis fenomena yang ditawarkan antropologi adalah metode yang subjektif dan jauh dari objektivitas, sehingga sulit untuk membangun metode yang utuh. Singkatnya, antropologi tak mampu memberikan tafsir apa pun. Hal itu tampak pada saat seorang pengkaji mencomot bagian tertentu dan mengabaikan alur seutuhnya dari fenomena yang dimaksud. Dengan cara semacam

---

613 Lihat Shalah Fadl dalam *Nazhariyyat al-Bina'iyyah*, hlm. 242; juga Salim Yafut dalam *Mafhum al-Waqi' fi at-Tafkir al-Ilmi al-Mu'ashir*, hlm. 305.

614 Lihat ulasan Raoul dan Loura Macarious, "*Nahwa Naqd Jidzri li Antropologia Levi Strauss*", dalam Jurnal *al-Fikr al-'Arabi*, edisi.37, hlm. 119.

ini, setiap fenomena yang dikaji akan dikosongkan dari substansi dan kekhasan-kekhasannya yang unik.[615]

Peran yang dimainkan antropologi-strukturalis setelah merekayasa kemiripan antara sains dan sihir dalam pandangan modern dan primitif, ia berusaha menafsirkan fenomena agama melalui sekumpulan takwil yang serampangan.

1. Mereduksi dunia sihir kepada ritual, dan reduksi ritual itu kepada fenomena sekunder yang mekanistik.
2. Berusaha menggabungkan ritus itu ke dalam khurafat (superstisi) secara penuh.[616]

Dengan serangkaian kajian itu, analisis antropologi ingin merampas seluruh arti keagamaan dengan cara mengaitkannya dengan *superstisi*, dan menilai setiap pola pikir serba ghaib sebagai mitos. Jika kita gabungkan kesimpulan ini dengan tiga karakteristik metode tadi, maka akan semakin jelaslah betapa jauhnya antropologi untuk menjadi metode analisis yang utuh. Sebaliknya, metode ini hanyalah upaya untuk memproyeksi sejumlah imajinasi subjektif—struktur alam bawah sadar—kepada objek-objek kajiannya.

d. Fungsionalisasi Antropologi untuk Membaca Kisah Al-Qur'an

Bagi Arkoun, kisah Al-Qur'an yang dipaparkan untuk memantapkan hakikat-hakikat sistem aqidah dan syariah adalah hasil rajutan imajinasi kelompok sosial yang tidak bisa mengajukan fakta yang meyakinkan. Memang benar bahwa inti kisah itu terbentuk dari tunas hakiki yang faktual, namun imajinasi umat telah merajut sejumlah mitos untuk tujuan sakralisasi. Pada titik inilah, menyatu wacana kisah Al-Qur'an dengan cerita-cerita versi Taurat.

---

615 *Ibid.*, hlm. 196 dan bisa dilihat hasil pengkajian antropologis surah al-Faatihah dalam *Lectures du Qoran*, hlm. 124-134.

616 *Ibid.*, hlm. 221.

Arkoun menulis, "Sebenarnya kisah Al-Qur'an, hadits Nabi, dan sirah selalu diketengahkan sebagai bentuk argumentasi rasional, padahal semua cerita itu sangat berutang kepada imajinasi sosial yang mengkristalkan mitologi yang khas dalam setiap kelompok, dan berperan dalam penguatan imajinasi itu."[617] Sehingga jadilah Al-Qur'an sebagai referensi utama yang menikmati efek yang canggih dalam tingkat imajinasi sosial, namun tak bernilai apa pun dalam level pengetahuan sejarah.[618]

Melihat kondisi seperti ini, analisis antropologis menjadi begitu penting—terlebih dalam situasi yang bercampur aduk antara aspek realisme dan aspek sakralitas. Mitos—dalam konteks ini sebagaimana pendapat Arkoun—berarti memaparkan visi tentang peristiwa atau tokoh yang pernah ada dalam sejarah dan imajinasi rakyatlah yang kemudian bekerja untuk memperbesarnya.[619] Kondisi yang terjadi pada Al-Qur'an itulah yang juga terjadi dengan Taurat, sebagaimana kata Arkoun, "Cerita-cerita Taurat dan wacana Al-Qur'an adalah dua contoh ideal dari ungkapan-ungkapan mitis."[620] Oleh sebab itu, kisah Al-Qur'an yang faktual pun hanya berupa representasi dan deskripsi mitos yang dibangun oleh imajinasi.[621]

Persepsi-persepsi Arkoun semacam inilah yang menikam langsung dan mencederai sumber Al-Qur'an yang berasal dari Allah SWT.

e. *Metode Pendekatan Faktual Kisah Al-Qur'an*

Tampaknya, menjadi tidak penting lagi membahas metode antropologi kisah Al-Qur'an. Kini yang tersisa setelah uraian

617 Lihat *Tarikhiyyat al-Fikr al-'Arabi*, hlm. 14.

618 Lihat *al-Balagh al-'Arabi*, edisi.120, hlm. 12.

619 Lihat *Tarikhiyyat al-Fikr*, hlm. 159.

620 *Ibid.*, hlm. 201.

621 Lihat *Lectures du Qoran*, hlm. 13; juga *Zhahirat al-Qira'ah al-Jadidah*, hlm. 83.

panjang di atas adalah memantapkan konsep dan pendekatan faktual kisah Al-Qur'an yang terjadi dalam sejarah manusia. Kisah yang diceritakan Al-Qur'an itu lebih istimewa dari sekadar menganggapnya sebagai unit-unit cerita mitos seperti yang diklaim oleh pembacaan sekuler, sehingga tak ada alasan lagi untuk dikaji dengan pendekatan yang tidak mengakui faktualitas kisah sebagai karakter penting Al-Qur'an.

Ketika menyinggung kejadian historis, Al-Qur'an tidak mengandalkan satu metode saja. Alur kisah yang normal hanya salah satu sarana Al-Qur'an menyampaikan pesannya. Yang menjadi fokus adalah tujuannya untuk mengkristalkan prinsip-prinsip dasar dalam pergerakan sejarah manusia. Prinsip-prinsip sejarah itulah yang kemudian kita namakan hukum-hukum Tuhan. Ia terus mengajak manusia untuk merenungi petunjuk-petunjuknya dalam kehidupan. Dari penelitian konteks-konteks kisah Al-Qur'an, didapati sejumlah tujuan dari pemaparan kisah itu dalam hal-hal berikut.

1. Mendorong pikiran manusia untuk terus bertanya dan mencari kebenaran sejati.
2. Menyampaikan simpul-simpul pengalaman manusia dalam bentuk pelajaran berharga bagi *ulul albab.*
3. Menyisihkan unsur kelalaian dan lupa dari diri manusia.
4. Menyampaikan argumentasi tentang ilmu Allah Sang Pencipta yang meliputi seluruh gerakan sejarah dulu, kini, dan akan datang.
5. Meneguhkan argumentasi tentang konsep kebenaran yang tunggal sebagaimana dibawa oleh seluruh misi langit.

Lewat berbagai visualisasi yang diajukan kepada akal manusia, Al-Qur'an melontarkan masalah hukum-hukum yang menggerakkan sejarah karena ia berpijak dari inti struktur manusia yang

membawa petunjuk-petunjuk yang penting bagi fitrah, naluri, etika, pemikiran, intuisi, dan hati manusia.[622]

Nah, untuk dapat menanamkan hikmah dan pesannya dengan kuat, Al-Qur'an mengulangi kisi-kisi kisahnya terlebih khusus yang responsif dengan kondisi dakwah dan tujuan-tujuannya. Kisah-kisah yang diulang itu mencerminkan periode penting dalam sejarah umat manusia yang berpengaruh besar dalam perjalanannya. Kisah Adam a.s. dan Iblis misalnya diulang sebagai cermin kisah awal kemanusiaan dan konflik antara kekuatan baik dan jahat. Demikian pula kisah Nuh a.s. diulang karena ia sebagai pionir para nabi dan rasul yang mendapat tantangan amat dahsyat. Kisah seputar kaum 'Aad, Tsamud, dan Madyan disebut-sebut karena mereka adalah tipikal Arab. Kisah Musa dan bangsa Israel sering diulang mengingat mereka adalah penerus risalah nabi-nabi sebelumnya dan juga karena pertimbangan kondisi khas mereka di tengah negara Islam yang pertama dibangun oleh Rasulullah saw..[623]

f. Pendekatan Moderat dalam Memahami Kisah Al-Qur'an

Syeikh Mahmud Syaltut (1893-1963 M) pernah menyoroti metode-metode penelitian tentang kisah Al-Qur'an dalam karya tafsirnya yang terkenal berjudul *Tafsir Al-Qur'an al-Karim; al-Ajza' al-'Asyrat al-Ula.*[624] Keistimewaan dan kekurangan masing-masing metode itu sebagai berikut:

622 Lihat Dr. 'Imaduddin Khalil dalam at-*Tafsir al-Islami li at-Tarikh*, hlm. 98, 108. Di antara kontribusi yang baik untuk menampilkan aspek ini adalah usaha Sayyid Quthb dalam karya besarnya *Fi Zhilal Al-Qur'an* dan *at-Tashwir al-Fanni fi Al-Qur'an*, yang telah memberikan tafsir intuitif logis yang berbicara kepada akal dan juga kesadaran imannya, lalu mengaitkan setiap peristiwa dengan hidup manusia di mana pun ia berada.

623 Lihat uraian Dr. at-Tihami Naqrah dalam *Sikulujiyyat al-Qisshah fi Al-Qur'an*, hlm. 118, 121; juga uraian Sayyid Quthb dalam *Dirasat Qur'aniyyah*, hlm. 249.

624 Terbitan Dar asy-Syuruq Kairo, cet.12, tahun 2004.

Pertama, adalah metode **Takwil**. Seperti kita maklumi, takwil adalah mengalihkan kalam dari semantik asli bahasanya kepada makna lain karena ada alasan rasional. Biasanya alasan rasional pilihan takwil—terutama dalam kisah Al-Qur'an—adalah bantahan terhadap musuh-musuh Islam yang sekuat tenaga ingin mendiskreditkan Al-Qur'an. Contoh takwil beberapa kisah Al-Qur'an adalah mukjizat Nabi Isa a.s. yang dapat menghidupkan orang yang sudah mati sebagai kehidupan rohani bukan fisik, serta kemampuan Nabi Sulaiman a.s. berdialog dengan kawanan semut adalah simbol kelompok masyarakat yang lemah dan tertindas.

Metode takwil terhadap kisah Al-Qur'an itu biasanya ditempuh oleh kelompok *Bathiniyyah* yang suka memalingkan hakikat bahasa Al-Qur'an dari petunjuk aslinya. Pendapat saya terhadap metode ini adalah mengujinya dengan kaidah dan undang-undang takwil yang telah disepakati. Jika produk takwil itu tidak menghancurkan suatu sendi agama atau aqidah yang pasti, dan di sisi lain redaksi bahasanya dapat terjaga keasliannya atau tidak menimbulkan kerancuan bahasa, maka hal itu dapat diterima dari sudut pandang agama dan bahasa. Namun sebaliknya, jika tidak ditolelir oleh bahasa karena dinilai kerancuan pemahaman itu berasal dari Allah SWT, dan juga kemungkinan takwil itu dapat menghancurkan sendi agama atau aqidah, maka produk takwil itu tertolak.[625]

Kedua, adalah metode **Takhyil**. Di satu sisi ia hampir sama dengan metode takwil, namun metode kedua ini tidak berpretensi ingin menganulir petunjuk asli kisah dengan makna lain yang dianggap itulah yang dimaksud oleh kisah itu. Metode ini ingin menerapkan metodologi Barat dalam hal kisah yang ingin memvisualisasikan sesuatu yang tidak riil menjadi suatu yang riil/ nyata. Artinya, kisah yang digambarkan itu tidak harus selalu benar adanya dan juga bukan suatu perkabaran atas peristiwa yang

625 Lihat *Tafsir Al-Qur'an al-Karim*, hlm. 40-41.

pernah terjadi. Kisah itu semisal hikayat tokoh-tokoh semu, burung atau hewan secara umum (fabel) dengan tujuan mengarahkan masyarakat kepada kebaikan atau menghindarkan mereka dari kejahatan. Jika kajian kisah Al-Qur'an diarahkan mengikuti metode Barat ini, maka dapat dirasakan bahwa kesucian Al-Qur'an ternodai dan keindahan kebenaran yang dikandung setiap ayatnya terkotori baik dalam aspek aqidah, syariah, maupun kisah-kisah yang penuh hikmah.[626]

Ketiga, adalah metode **Riwayat**. Ia digunakan oleh mayoritas mufassir Al-Qur'an yang berlebihan (memudahkan) dalam memanfaatkan riwayat-riwayat sejarah dalam menganalisis rincian kisah Al-Qur'an. Pada umumnya, riwayat-riwayat itu mereka nilai sebagai penjelasan terhadap kisah Al-Qur'an, sama halnya seperti hadits-hadits hukum dipakai para fuqaha untuk menjelaskan ayat-ayat ahkam di dalam Al-Qur'an. Bagi para mufassir, riwayat-riwayat itu adalah sumber kedua yang otoritatif dalam menjelaskan kisah Al-Qur'an.[627] Metode riwayat ini tidak cukup representatif dan otoritatif dalam penafsiran Al-Qur'an. Karena tidak seperti hadits-hadits sebagai penjelasan ayat hukum, ia tidak dibahas dan dikritisi oleh metode kritik hadits (*musthalah hadits*).

Keempat, adalah metode **Moderat** yang merangkum keistimewaan dan menghindari kelemahan metode-metode sebelumnya. Metode ini meniscayakan redaksi Al-Qur'an diterima sebagaimana adanya untuk dapat merealisasikan maksud dan tujuannya sebagai pelajaran dan nasihat, sekaligus "oase spiritual" yang menginspirasi para nabi dan reformis muslim, selain juga dapat menegaskan bahwa ia adalah kisah yang sesuai dengan fakta sejarah yang tidak ada keraguan, penambahan atau visualisasi kebohongan belaka. Substansi metode ini terangkum dalam hal-hal berikut ini.

626 *Ibid.*, hlm. 41-42.
627 *Ibid.*, hlm. 42-43.

1. Menghormati redaksi zhahir yang tersurat dalam Al-Qur'an.
2. Menetapkan petunjuk kebahasaan yang memberikan suatu realitas yang merefleksikan kebenaran sejelas-jelasnya tanpa menambah-nambahi sesuatu berdasarkan riwayat yang tidak jelas sumbernya.
3. Menetapkan petunjuk kebahasaan yang memberikan suatu realitas yang merefleksikan kebenaran sejelas-jelasnya tanpa mengurangi maknanya dengan asumsi-asumsi seperti khayalan dan mitos.
4. Menetapkan petunjuk kebahasaan yang memberikan suatu realitas yang merefleksikan kebenaran sejelas-jelasnya tanpa mengalihkan redaksi dari makna aslinya kepada makna lain tanpa alasan logis dan rasional yang dapat menghalangi kemungkinan makna aslinya.

Dengan demikian, dapat kiranya kita menetapkan suatu pendekatan yang ideal bagi kajian kisah Al-Qur'an itu dengan menerima syarat-syarat berikut.

1. Melepas diri dari prakonsepsi yang dapat membuat seorang mufassir mencari pembenaran atas klaim pemahamannya.
2. Mengkaji kisah Al-Qur'an seobjektif mungkin dengan suatu tugas dan target semata-mata untuk mengungkap kebenaran secara jelas.
3. Memberikan ruang bagi dimensi spiritualitas secara proporsional dikarenakan akan memberikan efek positif yang amat luas dan kaya dalam kisi-kisi ruang masa lalu, kini, dan akan datang.
4. Menyingkirkan segala asumsi pendekatan susastra yang dapat mendominasi penafsiran kisah dikarenakan kisah Al-Qur'an selalu bertujuan untuk memberi penerangan kepada manusia dengan hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya, dan sama sekali bukan untuk tujuan murni susastra.

g. *Nilai Simbol dan Imajinasi dalam Penetapan Makna Al-Qur'an*

Setelah kita me-*review* unsur-unsur pembacaan Al-Qur'an model Arkoun, kita dapat buktikan bahwa Al-Qur'an—dalam pemikiran Arkoun—telah mengenalkan benih-benih simbolisme atas visi Islam terhadap alam dan wujudnya. Hal itu tak terbatas pada simbolisme kisah-kisah Al-Qur'an. Lebih dari itu, juga mencakup seluruh aspek ajaran Islam baik yang berkaitan dengan aqidah maupun syariah. Sebab, bagi Arkoun, tujuan Al-Qur'an bukanlah untuk mengatur-atur dan memformalkan perilaku dan pikiran manusia. Namun, ia bertujuan mengantarkan manusia kepada stasiun yang mutlak (absolut).

Penetapan tujuan Al-Qur'an semacam ini amat penting untuk menghancurkan sistem dan tatanan berpikir Islami yang telah diletakkan dasar-dasarnya oleh Al-Qur'an dan dirinci oleh Sunnah Nabi saw.. Tatanan berpikir Islami itu tak lain untuk menerangkan kepada manusia muslim mengenai hakikat perannya di alam raya, tujuan eksistensinya, hubungannya dengan alam dan rincian misi-misinya, proses kehidupannya, lalu masa depannya setelah kehidupan dunia ini berakhir. Hasi *output* dari diterapkannya paham semacam ini untuk Al-Qur'an bahwa seluruh nash Al-Qur'an telah berubah menjadi sekumpulan simbol-simbol seperti salah dan dosa, umat, kematian, akhirat, surga, dan neraka. Hakikat-hakikat Al-Qur'an itu telah menjadi adonan paham-paham yang ilusi dan kebohongan yang tak ada kenyataannya. Sehingga dengan simbolisme, Al-Qur'an merupakan sumber utama keyakinan-keyakinan yang tak bersandar kepada bukti argumentatif.[628]

Untuk itulah Arkoun mengajak kita untuk terbebas dari "lelucon" yang bicara tentang konsep surga yang dipenuhi oleh bidadari-bidadari cantik dan mengalir di dalamnya sungai-sungai arak dan madu.[629]

---

628 Lihat Lectures du Coran, ch.1, p. 12-13.

629 *Ibid.*

Kental sekali aroma simbolisme yang membuat kisah Al-Qur'an, perihal kematian, kebangkitan, dan pembalasan seakan hikayat-hikayat yang tak dapat dibenarkan kecuali oleh masyarakat Arab pedalaman di gurun pada abad ke-7 Masehi. Sebenarnya setiap peneliti muslim tak bisa mengelak adanya fenomena simbol di dalam Al-Qur'an, sebab bukan itu pokok persoalannya. Masalahnya adalah visi-visi reduktif yang mengantar seseorang kepada penodaan fenomena teks secara umum untuk memaksakan proyeksi-proyeksi ideologis terhadap Al-Qur'an.

Pada umumnya, penggunaan simbolisme—dalam karya seni secara umum dan khususnya dalam karya sastra—berfungsi penting sebagai bentuk isyarat yang memengaruhi keindahan redaksional. Akibatnya, hampir setiap karya pasti amat menyukai simbol betapapun modelnya bermacam-macam.[630] Sejak para pakar bahasa mengambil fenomena simbol dari mukjizat Al-Qur'an, kajian tentang simbolisme berpusat pada kajian Al-Qur'an.

Para kritikus sastra telah menyadari bahwa Al-Qur'an telah menggunakan redaksi yang kreatif seperti simbol untuk menetapkan hakikat keagamaan dan mengikatnya dengan hati setiap muslim. Hakikat-hakikat keagamaan itu tak pernah dinilai sebagai khayalan kosong dan kebohongan. Namun nyatanya oleh para pengikut latah metode Barat, peminjaman simbolisme itu menyebabkan kita menelan berbagai simbolisme yang bertentangan dengan aqidah Islam dan sekaligus merusak rasa keimanan.

Jika Islam *dus* Al-Qur'an menolak berbagai pendekatan yang tak jarang menutupi kepentingan ideologisnya dan juga pemahaman yang salah tentang simbolisme disebabkan penilaiannya sebagai perasaan subjektif yang sarat dengan kebohongan, mimpi, dan visi palsu, maka simbol-simbol yang digunakan oleh Al-Qur'an pasti harus tunduk pada hal-hal berikut.

630 Lihat Dr. Najib al-Kaylani dalam *Afaq al-Adab al-Islami*, hlm. 73-74.

1. Ciri kejelasan yang melekat pada simbol Al-Qur'an tak sama dengan simbol yang di Barat dikenal seperti teka-teki yang sulit disepakati penafsirannya.
2. Tujuan yang positif, yaitu bisa menghadirkan kesimpulan yang konstruktif dan manfaat banyak bagi visi dan perilaku manusia.
3. Keindahan seni atau redaksional yang digunakan Al-Qur'an harus terkait dengan manfaat berupa pelajaran dan nasihat. Allah SWT berfirman dalam surah Yusuf ayat 111, *"Sungguh,* ***pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang yang mempunyai akal.*** *(Al-Qur'an) itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya, menjelaskan segala sesuatu, dan (sebagai) petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang beriman."*
4. Tidak memunculkan kegamangan dan kegalauan jiwa.[631]

Bertolak dari ciri-ciri khas di atas menjadi jelas perbedaan antara simbol Al-Qur'an dan simbol dalam legenda sastra Barat. Karena Al-Qur'an mampu mengombinasikan bahasa yang tersirat dan tersurat, dan juga dapat menjangkau akal dan perasaan sekaligus. Hal itulah yang tak mampu dilakukan sastra atau karya tulis manusia. Sementara itu, simbolisme dalam sastra Barat amat jauh dari kejelasan, dan hanya mampu menjangkau perasaan saja.[632]

Bagaimana seharusnya Al-Qur'an memanfaatkan nilai-nilai simbol, para ulama Al-Qur'an telah membahasnya dalam tema tafsir simbolis teks Al-Qur'an. Mereka pun meletakkan aturan dan standar untuk menjaga Al-Qur'an dari pengaruh subjektivitas. Semua itu terangkum dalam hal-hal berikut.

---

631 *Ibid.*, hlm. 80.

632 Lihat Darwisy al-Jindi dalam ar-*Ramziyyah fi al-Adab al-'Arabi*, hlm. 193.

1. Tafsir simbolik itu tidak boleh bertentangan dengan redaksi lahir Al-Qur'an.
2. Didukung oleh dalil syar'i.
3. Tidak ditemukan adanya penghalang syar'i maupun aqli.
4. Tidak mengklaim bahwa tafsir simbolik itu sebagai makna tunggal, apalagi sampai mengabaikan nash zhahir.[633]

Penting juga dicatat bahwa konvensi bahasa yang ditekankan para ulama Al-Qur'an itu cukup meresahkan para penganjur takwil postmo. Oleh sebab itulah, Hanafi dan Arkoun berupaya untuk memberi warna simbolistik untuk seluruh ayat Al-Qur'an agar memudahkan mereka untuk menakwilinya dengan metode yang mereka prioritaskan. Untuk tujuan inilah, kepentingan memaksakan hegemoni wacana simbolistik terhadap ayat Al-Qur'an baik yang muhkam maupun mutasyabihat. Dalam rangka mencari metode yang cocok untuk diterapkan kepada ayat simbolik itulah, Arkoun menyatakan, "Penelitian pertama yang mutlak untuk Al-Qur'an adalah memberikan definisi tipologi wacana Al-Qur'an."[634] Menurut Arkoun, jika kita terapkan imajinasi yang berlandaskan teori simbol dan tanda-tanda sebagai pendekatan baru kepada struktur kisah, maka akan memungkinkan kita menjelaskan fungsi-fungsi teks dalam kerangka tradisional yang mengandung petunjuk dan *isti'arah*. Sementara itu, simbol dan mitoslah yang membentuk seluruh wacana Al-Qur'an yang dengan itu kita terus mempertimbangkan penggunaan seluruh metode analisis semiologis dan strukturalis.[635]

Arkoun tidak percaya dan tak menerima adanya teks Al-Qur'an yang dimaknai secara hakiki. Karena baginya, simbol dan

---

633 Lihat Muhammad Husain ash-Shaghir dalam al-*Mabadi' al-'Ammah li at-Tafsir*, hlm. 111; Bakri Syaikh Amin dalam at-T*a'bir al-Fanni fi Al-Qur'an*, hlm. 122.

634 Lihat Kajian Surah al-Kahfi, hlm. 146 dalam *Al-Qur'an min at-Tafsir al-Mawruts ila Tahlil al-Khithab ad-Dini.*

635 Lihat *Dawriyyat al-Fikr al-'Arabi*, edisi.32, hlm. 319.

mitoslah yang membentuk seluruh wacana Al-Qur'an. Dengan demikian, aqidah, syariah, dan sejarah umat-umat terdahulu merupakan bahasa simbolik belaka yang tunduk kepada takwil yang tak terkendali di satu sisi, dan dapat menampung berbagai makna yang bertolak belakang di sisi lain. Dalam kerangka ini, ia menyatakan, "Sesungguhnya Al-Qur'an, seperti halnya Injil, tak lain merupakan baris-baris metafor yang berbicara tentang manusia. Bahasa-bahasa metafor itu tak mungkin menjadi suatu bahasa hukum yang lugas."[636]

Kisah Al-Qur'an oleh Arkoun ditundukkan kepada analisis antropologi untuk dihukumi sebagai gambaran yang tak memiliki arti penting kecuali jika kita kaitkan hal itu dengan struktur khayalan syair masyarakat Badui.[637] Jadilah kisah kaum terdahulu dan sejarah para rasul sebagai ungkapan khurafat yang diarahkan untuk menggelitik imajinasi penduduk gurun Badui. Hal itu pun tak terbatas pada Al-Qur'an saja, tapi juga berlaku kepada kisah-kisah Perjanjian Lama dan Baru.

Arkoun menulis, "Teks-teks yang selama ini dianggap kitab suci atau Al-Kitab dalam tradisi monoteistik telah menunjukkan kepada kita suatu kualitas semiotika bahasa yang umum ditemukan pada rumpun Ahli Kitab dalam arti bahwa mereka menyimpulkan suatu gramatika kultur yang diubah menjadi hikayat-hikayat dan pengalaman utama yang membentuk kolegial baru di bawah pimpinan para nabi. Eksodusnya Nabi Syu'aib dan Musa, penyiksaan Kristus, dan hijrahnya Muhammad saw. adalah peristiwa fenomenal yang menyatukan antara nilai dan visi pemikiran yang unik serta terangkat kepada status transenden dan redaksi yang memiliki struktur mitos."[638]

Dari kutipan tadi, Arkoun tak cukup meragukan sejarah risalah para rasul, tapi juga menganggap epik perjuangan mereka (sirah)

---

636 Lihat *Tarikhiyyat al-Fikr al-'Arabi*, hlm. 299.

637 Lihat *Lectures du Coran*, hlm. 12.

638 Lihat *Tarikhiyyat al-Fikr al-'Arabi*, hlm. 221.

yang diriwayatkan antargenerasi sebagai peristiwa pentahbisan kesucian mereka. Melalui kisah mereka itu dimulai konspirasi untuk memaksakan aturan hukum yang baku kepada bangsa mereka dengan mengangkat perilaku kebiasaan para nabi kepada tingkatan kanonik. Dan untuk memantapkan itu, disusunlah kisah itu dalam redaksi mitos...! Maka dari itu, menurut Arkoun, kelompok ortodoksi yang ingin mengembalikan teks bebas dan tak beraturan yang memancarkan ribuan makna, kepada suatu metode paparan yang linier, mereka terjebak ke dalam kontradiksi bahasa. Karena tak mungkin memindahkan karya berstruktur mitos kepada ucapan sederhana tanpa melibatkan sejumlah konsep-konsep yang kompleks.[639]

Arkoun tak berhenti mempertanyakan otoritas keislaman apa yang sanggup menentukan makna hakiki sebuah ayat Al-Qur'an? Siapa yang diberi kewenangan untuk menetapkan redaksi final atas makna ayat tertentu bagi seluruh umat muslim? Al-Qur'an amat terbuka terhadap setiap pembacaan dan terbuka untuk historisitas![640] Sesungguhnya kita dapati pemikiran kontemporer telah menembus batas-batas aturan instan yang dibakukan oleh pemikiran tradisional. Inilah kesulitan terbesar yang terus dihadapi dan memberatkan pemikiran Islam hingga kini.[641]

h. Kesimpulan

Dari uraian di atas, dapat kita candra bahwa wacana-wacana takwil postmo tak mengakui adanya petunjuk orisinil teks, sambil merayakan takwil yang berubah menjadi penghentian dan penganuliran taklif syariah.

Fenomena itu bukan khas lahir pada saat ini saja. Karena sejak beberapa abad silam para pakar ilmu keislaman telah menghadapi

---

639 Lihat al-*Fikr al-'Arabi*, hlm. 43.

640 Lihat artikel kritis Muhammad Barisy, Majalah *al-Huda*, edisi 15, hlm. 44.

641 Lihat "*Muqabalah ma'a Arkoun*", *Dawriyyat al-Fikr al-'Arabi*, edisi 32, hlm. 319.

krisis pemikiran seperti ini dan membantah klaim mereka. Bahkan, mereka sanggup menyingkap "skandal" pemikiran yang bertujuan menganulir syariah dengan cara mengalihkan nash dari petunjuk zhahirnya. Imam asy-Syathibi pernah menulis, "... Di antara faktor perusak agama adalah tindakan kelompok sesat yang membina redaksi zhahir syariah ke atas penakwilan-penakwilan yang tidak rasional. Mereka mengklaim bahwa itulah yang dimaksud dan bukan seperti yang dipahami oleh orang Arab asli. Mereka adalah kaum yang hendak membatalkan syariah secara keseluruhan dan bagian-bagiannya agar agama lepas dari tangan mereka. Ketika mereka tak mampu terang-terangan menampiknya, maka mereka palingkan leher mereka kepada berbagai bentuk tipu daya, di antaranya mengalihkan perhatian dari redaksi-redaksi zhahir terutama dalam masalah taklif, hari kebangkitan, dan perkara ketuhanan sebagai simbol-simbol yang memiliki arti batin yang terdalam."[642]

3. Problematika Kritik Semiotika Al-Qur'an dalam Pemikiran Abu Zaid

M. Arkoun pernah menyatakan, "Jika kita terus-menerus melihat Al-Qur'an sebagai teks agama yang transenden, dalam arti mengandung hakikat yang menjadikan kehadiran Allah itu nyata, maka kita tidak mungkin menghindari problem-problem pemikiran teologis dan penelitian teologis. Urusan teologi tidaklah terbatas pada peran mufti, imam, atau syeikh (tokoh agamawan). Teologi lebih fokus pada rasionalitas imam serta lebih berorientasi pada dialektika antara sistem pengetahuan yang ada pada masa tertentu dan problem-problem yang disebabkan mekanisme kerja teks agama atau tradisi agama. *Dus,* dialektika antara tradisi dan sejarah, sekaligus telah melontarkan dilema modernitas dan

642 Lihat kitab *al-I'tishom,* vol.1/252.

usaha menjawab masalah kekinian dengan metode rasional yang memperhatikan perkembangan dan perubahan zaman."[643]

Selaras dengan visi Arkoun tadi, maka interaksi dengan teks agama dari sisi transendensi hanya menjelaskan satu aspek saja kepada kita, yaitu sakralisasi, dan menghalangi semua aspek lain yang bisa dianalisis. Di antaranya adalah aspek dunia-humanistik karena bahasa medium Al-Qur'an juga adalah bahasa manusia.

Tentu saja bagi pihak-pihak yang hanya melihat aspek transendensi maka penelitian aspek humanistiknya dinilai akan menodai kesuciannya. Lagi pula fokus penekanan pada sakralitas Al-Qur'an menyebabkan studi Al-Qur'an tak mampu memberdayakan potensi-potensi teks hanya karena mengagumi sakralitasnya, sehingga tak pelak teks menjadi simbol yang tertutup. Beberapa pemikir modernis menilai perlunya merevolusi metodologi penafsiran agar teks dapat lebih membumi dan humanis dengan cara menurunkan derajat teks dari langit kepada tahapan humanis, dari makna tunggal kepada multiinterpretasi, dari wacana sakralisasi kepada wacana budaya, sehingga kita harus berani membaca ulang segala hal dan mengembangkan segala sesuatu; mulai dari bahasa, fiqih, sejarah, simbol-simbol, sampai struktur ilmu pengetahuan. Proses itu bukan berarti memproyeksikan masa kini kepada masa lalu kita.[644]

a. *Fundamentalisme Metode Takwil Abu Zaid*

Dari sinilah, Abu Zaid menilai teks Al-Qur'an telah mengandung sejarah kelahirannya dan problematika dunia yang dulu pernah dihadapinya. Oleh sebab itu, pemahaman internal saja tidak cukup dan memungkinkan kita untuk memanfaatkan produk metodologi dan teori kontemporer dalam mengkaji Al-Qur'an, *dus*

643 M. Arkoun, al-*Islam at-Tarikh wa al-Hadatsah*, (Rabbat: al-Majlis al-Qawmi li ats-Tsaqafah al-'Arabiyyah, 1989), terj. Hasyim Saleh, ed.1, hlm. 25.

644 'Abd. Hadi 'Abd. Rahman, *Sulthah an-Nash*, hlm. 16.

membaca ulang dengan metode modern. Dalam kaitan ini, Abu Zaid memilih metode susastra yang bertujuan melakukan kajian teks secara ilmiah dan kritis.

Abu Zaid menulis, "Penelitian tentang konsep teks pada hakikatnya adalah penelitian atas substansi Al-Qur'an dan karakternya sebagai teks bahasa, yang mendekati Al-Qur'an sebagai kitab sastra Arab terbesar dan karya yang abadi. Kajian susastra Al-Qur'an yang tidak menilik aspek agama itulah yang kita inginkan dan diharapkan oleh bangsa-bangsa Arab yang lain, sebagai tujuan awal dan utama yang mendahului semua tujuan lain. Setelah itu, setiap orang bisa menelaah Al-Qur'an dari aspek lain seperti hukum perundangan, aqidah, akhlak, dan reformasi sosial. Pasalnya, aspek-aspek tersebut baru dapat direalisasikan dengan baik setelah melakukan kajian linguistik dan sastra Al-Qur'an secara utuh dan komprehensif. Hanya metode susastra—yang mana konsep teks menjadi porosnya—itulah yang menjamin terwujudnya kesadaran kritis dan ilmiah untuk melampaui persepsi ideologis dalam kebudayaan dan pemikiran kita."[645]

Dari kutipan tadi, kita cukup merasakan nada yang tegas mengeleminir metode lain dengan menganggap metode susastra sebagai satu-satunya metode yang menjamin terjadinya lompatan ilmiah. Jadi dapat dipastikan bahwa diskursus ilmiah yang dilontarkan telah dikhianati sendiri oleh Abu Zaid melalui ungkapan-ungkapan yang tak menyediakan ruang bagi metode-metode lain untuk memperkaya studi Al-Qur'an. Bahkan, ia menuduh metode tafsir yang telah mapan telah mengalami ideologisasi mengkhianati teks Al-Qur'an untuk melayani kepentingan kelompok tertentu.

Oleh karena itu, metode ilmiah yang ingin ditempuh Abu Zaid telah membuatnya jatuh terjerembab dalam kubangan ideologis juga karena telah mengaduk-aduk kepentingan ilmiah dengan ideologis.

---

645 Lihat *Mafhum an-Nash*, hlm. 10-11.

Hakikat pertama yang dibela oleh Abu Zaid adalah Al-Qur'an adalah teks linguistik dan produk budaya untuk menghindari Al-Qur'an dari areal sakralisasi dan mitologisasi. Orang yang menelaah karyanya yang berjudul *Mafhum an-Nash; Dirasah fi 'Ulum Al-Qur'an* amat akrab dengan terma-terma yang mengacu kepada realitas, kedisinian, membumi, dan amat jarang sampai taraf mengejek dan melecehkan istilah-istilah yang berkonotasi sakral dan ketuhanan. Suatu karya yang berpretensi melakukan pendekatan terhadap Al-Qur'an dengan semangat "modernitas" untuk keluar dari sekat absolutisme-ideologis yang dinilai telah memenjarakan makna dan menolak setiap kemungkinan multiinterpretasi. Suatu kecenderungan untuk mengajukan pembacaan yang berbeda, dalam pandangan 'Ali Harb, "tak akan tercapai tanpa kajian kritis-analitis dan dekonstruksi yang menyentuh wacana Al-Qur'an dan praktik kenabian".[646]

Semangat yang memacu Nasr Hamid adalah pertanyaan sentral, "Bagaimanakah kita dapat memahami Al-Qur'an dengan semangat pencerahan?" Ia menyatakan bahwa untuk membahas persoalan mendesak itu tidak bisa kita hindari satu upaya untuk mengkaji ulang ilmu-ilmu Al-Qur'an dengan metode yang sama sekali baru. Pasalnya, ditengarai bahwa wacana keagamaan yang mapan hanya mengulang-ulang—tanpa kajian kritis—ilmu-ilmu Al-Qur'an dan hadits. Bahkan, sebagian besar ulama menganggap kedua ilmu itu masuk kategori ilmu-ilmu yang telah matang dan "gosong", sehingga tidak dapat diperbaharui lagi oleh cendekiawan masa kini.[647] Tuntutan untuk memperbaharui metode *ulumul-Qur`an* tak lain adalah sebuah respons peradaban terhadap upaya-upaya *status quo* nalar Arab yang ingin mundur ke belakang dan berlindung di dalam batasan teks dengan tujuan melindungi budaya dan pemikiran Arab dari kehancuran total.[648]

646 Lihat *Naqd an-Nash*, hlm. 207.

647 Lihat *Mafhum an-Nash*, hlm. 11.

648 *Ibid.*, hlm. 12.

Pendapat Nasr Hamid itu jika dirunut ke belakang ternyata karena sikap yang terlampau mendewakan metode semiotika sosial untuk memecahkan kebuntuan intelektual suatu bangsa.

Para pionir abad pencerahan di Barat turut mengeluhkan apa yang dikeluhkan Nasr Hamid. Yuri Loutman, pakar semiotika, pernah menyatakan, "Satu hal yang patut diingat bahwa salah satu bentuk pergulatan sosial di bidang kebudayaan adalah tuntutan yang mengharuskan kita mengabaikan aspek-aspek tertentu dari pengalaman sejarah. Era keterkungkungan sejarah ketika memaksakan agenda mitologis yang dominan kepada suatu masyarakat, akan berakhir dengan cara meminta komunitas itu untuk mengabaikan teks-teks yang tidak terkandungi dalam strategi agenda itu. Jika dibandingkan era kemajuan, struktur sosial telah menghasilkan prototipe-prototipe yang lentur dan efektif serta telah membekali akal kolektif dengan potensi-potensi yang luas dan terus berkembang. Dari sinilah, kemerosotan sosial biasanya diiringi oleh "bekunya" mekanisme akal kolektif dan eskalasi yang meningkat untuk mempersempit dan memasung kebebasan berpikir."[649]

b. Manfaat Metode Susastra dalam Studi Teks Agama

Abu Zaid telah memilih metode linguistik kontemporer yang muncul pada abad modern ini dan menekankan makna teks harus tunduk kepada dekonstruksi, dan berpindah dari teks ahli fiqih klasik kepada teks baru, dari pola pikir metafisik kepada pola pikir realistis. Serangan terhadap kelompok salaf adalah juga serangan terhadap tren metafisik yang menggerakkan karya-karya tulis mereka. Dapat dipastikan bahwa kajian Amin al-Khuli (1895-1966 M) seputar tipologi metode tafsir susastra berpengaruh amat besar dalam konsep teks yang dilontarkan Nasr Hamid. Amin pernah

649 Lihat "*Hawla al-Aliyat as-Semiothiqiyah li ats-Tsaqafah*", dalam buku *Madkhal ila Semiothiqa*, vol. I/139, Siza Qasim dan Nasr Hamid.

menyatakan bahwa tafsir masa kini adalah kajian sastra, dan tujuan pertama sebuah tafsir adalah murni sastra dan tak terpengaruh dengan apa pun selain itu.

Telah disinggung di muka bahwa Nasr Hamid menyematkan karakter Al-Qur'an sebagai teks bahasa atau kode linguistik. Padahal istilah *"bahasa"* itu sendiri sangat umum dan bisa mencakup semua jenis teks. Akibatnya, karakterisasi itu tak mampu menonjolkan keistimewaan teks yang akan dikaji, sebab setiap teks memakai medium bahasa yang menjadi "batang tubuh" teks itu. Benar bahwa teks itu satu (karena bersumber dari seorang penulis) dan juga satu (jika dilihat dari bentuk suara dan tulisannya), sehingga teks-teks itu sama secara fisik tapi berbeda-beda substansinya.[650]

Istilah bahasa atau linguistik untuk Al-Qur'an tidak tepat dan proporsional. Apalagi Nasr Hamid ingin menurunkan status teks Al-Qur'an ke dalam studi sastra, untuk dikategorikan ke dalam suatu bahasa konvensional-sekuler yang jauh dari muatan-muatan bahasa agama dan sakralisasi. Sebenarnya tak tepat kita mempersoalkan status keagamaan bagi sebuah teks, sebab ia tak akan menjadi halangan bagi suatu studi Al-Qur'an lewat kajian linguistik dan susastra sekalipun. Pasalnya, ulama masa silam tidak ada yang merasa terhalang untuk sebuah kajian ilmiah yang bertanggung jawab hanya karena karakter sakralitas yang melekat pada teks Al-Qur'an. Sejak dahulu ulama Islam telah sukses mengkaji Al-Qur'an dengan segala macam pendekatan; fiqih, teologi, filsafat, sastra, dan tasawuf.[651] Terlihat amat sangat aneh dan janggal jika si penganjur pembaruan tafsir itu lalu mengatakan bahwa metode linguistik adalah satu-satunya metode yang mampu melakukan tugas pembaruan itu. Ia menulis,

فإن المقتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس الكلام الإلهي من

650 Lihat 'Ali Harb dalam *Naqd al-Haqiqah*, hlm. 25.

651 Lihat Naqd an-Nash, hlm. 208.

خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة ولفهم الإسلام من ثم.

"Kunci satu-satunya di hadapan kajian ilmiah adalah mengkaji firman Tuhan melalui analisis isinya dalam kerangka sistem kebudayaan asal teks itu, sehingga metode analisis bahasa adalah metode satu-satunya yang mungkin secara humanistik untuk memahami pesan Tuhan itu, dan juga memahami Islam."[652]

Anggapan seperti ini akan menghadapi dilema berupa pertanyaan berikut.

Apakah karena teks Al-Qur'an terbentuk di dalam sistem kebudayaan Arab telah serta merta membuat metode linguistik sebagai satu-satunya metode kajian?

Sangat aneh kedengarannya jika kajian atas teks Al-Qur'an dibatasi pada metode linguistik saja, karena Al-Qur'an adalah teks yang mahaluas lebih dari sekadar teks sastra. Ia bahkan telah membentuk wahana takwil dan mukjizat kebudayaan yang membekas begitu kuat dalam komunitas Arab dan manusia secara universal.[653]

Menolak efektivitas metode-metode lain dalam usaha pembaruan tafsir hanya akan menyebabkan kemiskinan metodologi dan epistemologi, selain berakibat reduksionis. Pada tataran inilah mencuat pentingnya pendekatan multi-disipliner untuk mengkaji teks-teks fundamental hingga kita dapat menghasilkan makna-makna yang segar. Oleh sebab itu, mengandalkan metode sastra saja dalam membaca Al-Qur'an tak akan mampu menyingkap semua aspek yang dikandungi oleh teks Al-Qur'an. Mari kita lihat beberapa aspek perbedaan antara teks sastra dan teks Al-Qur'an.

---

652 Lihat *Mafhum an-Nash*, hlm. 27.

653 Lihat *Naqd an-Nash*, hlm. 208.

1. Meski kedua jenis teks itu sama-sama dinilai sebagai dokumen sosial yang mengungkap kerangka pembentuk masyarakat pada era pembentukan teks, sebagai modal sosial-kultural untuk memahami simbol bahasa dengan merujuk kepada sistem budaya yang ada pada saat kelahiran teks, tetapi hal tersebut tidak bisa menjadi penentu final dalam memahami teks Al-Qur'an.
2. Teks sastra memiliki aspek subjektif-kesan-historis. Sementara itu, teks Al-Qur'an melampaui aspek subjektivitas dirinya karena dia terus-menerus menyebar dalam dimensi waktu. Jadi, membatasi teks sama saja menghancurkan eksistensi teks.
3. Teks sastra terikat dengan fase kelahirannya dan fase kematiannya (saat lahir teks baru). Sementara itu, keunikan teks Al-Qur'an adalah ia terus mengalami proliferasi dalam dimensi waktu dan sejarah. Ia adalah teks yang orisinil dan mampu menghubungkan 3 dimensi waktu (masa lalu-masa kini-masa depan).
4. Teks sastra adalah teks yang subjektif dan humanis, bisa dipatahkan dan juga diabaikan atau dengan kata lain bersifat relatif. Sementara teks Al-Qur'an amat kuat mengendalikan dan membantah semua pemikiran yang menentangnya, memberikan *world view* yang pasti dan final, visi yang kuat, dan jawaban-jawaban yang tegas.
5. Jika demikian halnya, maka mengkaji Al-Qur'an dengan pendekatan susastra adalah salah karena ia mengabaikan struktur keyakinan-metafisik dan aspek-aspek lain yang tak bisa diraih oleh metode susastra, sehingga mutlak diperlukan multimetodologi.

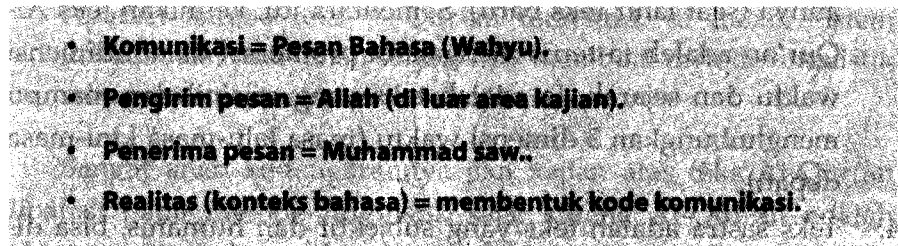
c. *Mekanisme Metode Susastra dan Produk Keluarannya*

Sekarang mari kita tengok mekanisme metode susastra dan hasil-hasil penelitian itu dalam rangka lebih menyelami teori Nasr Hamid seputar Al-Qur'an, dan dilema yang dihadapi teori itu.

Teks adalah produk atau hasil komunikasi intensif di antara 6 unsur pokok, yaitu sebagai berikut.

1. Pengirim pesan.
2. Penerima pesan.
3. Kode bahasa.
4. Konteks.
5. Pesan.
6. Komunikasi (wahyu).

Keenam unsur pokok itu dapat digambarkan hubungan-hubungan kompleksnya dalam bagan berikut.

- **Komunikasi = Pesan Bahasa (Wahyu).**
- **Pengirim pesan = Allah (di luar area kajian).**
- **Penerima pesan = Muhammad saw..**
- **Realitas (konteks bahasa) = membentuk kode komunikasi.**

---(Itulah prototipe analisis teks budaya)---

Dari model yang diadopsi dari strukturalisme Roman Jakobson (1896-1982 M), teks adalah pesan/kode bahasa antara pengirim pesan (Allah SWT) dan penerima pesan (Muhammad saw.). Dalam analisis wacana ini, pengirim pesan sebagai subjek tidak menjadi fokus kajian. Akibatnya, fokus analisis tertuju kepada risalah (wahyu) dalam kaitannya dengan realitas yang menyaksikan proses lahirnya risalah yang dimulai dari pihak penerima pertama, yaitu Rasul (Muhammad saw.).

Catatan pertama adalah model komunikasi itu menafikan setiap aspek metafisik, dan di sisi lain sangat menekankan setiap unsur yang ada kaitannya dengan realitas nyata/fisik. Artinya,

komunikasi wahyu menyingkirkan peran pengirim pesan, karena syarat lahirnya seorang pembaca atau penerima pesan adalah mengorbankan si pengirim/penulis pesan. Oleh sebab itu, dalam pandangan Nasr Hamid, fokus kajian kepada sumber dan pemilik teks saja adalah suatu bentuk pelanggaran bagi karakter dan tugas teks yang berfungsi dalam ranah realitas, seperti yang telah terjadi pada pemikiran agama yang menguasai tradisi dan efektif berlaku dalam kebudayaan kita hingga kini.[654]

Apabila kelompok "salafi" fokus pada konsep *top-down* dan *transendental* bahwa seluruh aturan manusia harus selalu menunggu arahan dari "atas" atau "langit" (Tuhan), maka Nasr Hamid menolak tren salafi dan menawarkan konsep *bottom-up* dan tren *horisontal* yang fokus pada kajian di ranah "penerima", "pesan/risalah", dan "konteks" sosial-budaya. Menurutnya, konsep modern itu adalah tren dan arah baru dalam ranah kajian teks yang muncul dan menguat pada awal abad ke-20. Sekiranya kita amati fungsi-fungsi dari ke-6 unsur itu secara berurutan, maka akan kita dapati seperti berikut ini.

1. **Pengirim pesan**; fungsi redaksional.
2. **Penerima pesan**; fungsi pemahaman.
3. **Konteks pesan**; fungsi referensia pemahaman.
4. **Komunikasi**; fungsi peringatan.
5. **Kode**, dan tipologi bahasa; fungsi kamus.
6. **Pesan**; fungsi syair.[655]

Tugas dan fungsi pengirim pesan tergadai oleh suatu saat terciptanya teks dan penyebarannya, lalu fokus perhatian tertuju kepada penerima dan pembaca. Hal itu mengindikasikan transformasi teks dari konsep lama kepada konsep modern. Bagan berikut ini kiranya dapat menjelaskan kompleksitas hubungan di

654 Lihat *Mafhum an-Nash*, hlm. 57.

655 Lihat 'Ali ath-Tharhuni, "*an-Nash al-Maktub wa an-Nash al-Maqru*"', Jurnal *al-Hayat ats-Tsaqafiyah*, edisi 58, th.1990, hlm. 59.

antara berbagai unsur yang membentuk teks dan mengerti pola transformasi dari cakrawala pengirim teks kepada cakrawala pembaca yang menjadi rahasia hermeneutika Nasr Hamid.

PENGIRIM PESAN ➧ TEKS ➧ KONTEKS ➧ PEMBACA

Teori penafsiran salaf yang menekankan peran pengirim pesan (Allah SWT, dalam konteks Al-Qur'an) berikut konteks pesan dan teksnya, hendak diubah orientasinya oleh Nasr Hamid. Orientasi penulis teks ingin dirombak oleh Nasr Hamid menjadi orientasi dan otoritas pembaca, "Karena manusia adalah tujuan dan target wahyu sehingga wajar apabila teks dalam kondisi ini menjadi penunjuk sekaligus pesan bahasa kepada seluruh pihak yang terkait dengan proses komunikasi. Namun bila teks sebagai wacana, maka ia harus mengandungi beberapa penunjuk yang mengarah kepada pembicara, penerima pertama, dan selanjutnya khalayak masyarakat penerima alias melibatkan Allah – Muhammad – Umat Manusia."[656]

Hal itu disebabkan orientasi Nasr Hamid Abu Zaid dalam mengkaji realitas-budaya yang menyebabkan premis-premis teori-nya menolak sesuatu yang ghaib dan transenden. Analisis ini se-jalan dengan adigium Roland Barthes bahwa "kelahiran pembaca ditentukan oleh kematian penulis".[657]

Dengan cara meruntuhkan eksistensi spiritual yang dimiliki teks Al-Qur'an, Nasr Hamid seolah melupakan atau berpura-pura lupa fungsi teks untuk menyingkap penghalang-penghalang dari petunjuk dan makna semantik tanpa harus menghancurkan

656 Lihat 'Ali ath-Tharhuni, "*an-Nash al-Maqru' wa an-Nash al-Maktub*", dalam Majalah *al-Hayat ats-Tsaqafiyah*, edisi 58, 1990, hlm. 59.

657 Lihat *Dars as-Simiulujia (Mawt al-Muallif)*, terj. Abdus Salam Abdul 'Al (Tunis: Dar Tobqal, tt.) hlm. 87.

karakter ghaib dan transenden. Itu artinya fungsi teks adalah menjelaskan sesuatu tanpa penjelasan atau netralisasi medium pengetahuan, alias menegakkan suatu hubungan antara manusia dan Tuhan.[658]

Orientasi teks ala Nasr Hamid disederhanakan untuk mengubur segala hal yang berkaitan dengan teologis yang mengarah pada teosentrisme, dan mengubahnya dengan orientasi humanis yang mengarah pada antroposentrisme. Juga menghabisi semua hal yang berbau transendensi untuk mengakui teks yang memproduksi makna sesuai mekanisme dan aturan main realitas. Mari kita lihat berbagai kondisi yang mengitari kelahiran teks sesuai visi Nasr Hamid, bertolak dari berbagai pernyataannya berikut ini.

- "Teks pada hakikatnya dan substansinya adalah produk budaya; artinya ia terbentuk dalam ranah realitas-budaya."[659]
- "Jika titik tolak teks berawal dari realitas, itu artinya harus dimulai dari realitas-realitas historis. Karena kajian kita tentang konsep teks dalam upaya menentukan substansi Islam tidak boleh mengabaikan realitas. Justru sebaliknya, dia harus bertolak dari realitas karena ia fakta yang bisa dibincangkan, dan kita pun harus jelas melihat bahwa realitas adalah konsep yang amat luas."[660]
- "Di sini, walau teks terbentuk karena respons dan interaksinya dengan realitas yang terwakili dalam diri Muhammad (saw.), teks itu—dengan segenap unsur struktur dan perangkat bahasanya—melampaui relevansi parsialnya, sehingga terbentuk melalui realitas budaya. Bahkan. ia mampu menghidupkan kembali realitas dan tak cukup sekadar menjadi alat perekam atau cermin otomatis yang amat sederhana."[661]

658 Lihat al-*Fikr al-Islami; Naqd wa Ijtihad*, hlm. 94-95.
659 Lihat *Mafhum an-Nash*, hlm. 24.
660 *Ibid.*, hlm. 26.
661 *Ibid.*, hlm. 69.

Kutipan-kutipan di atas amat jelas merekam realitas dan budaya sebagai kata kunci (*key words*) yang sangat penting dalam visi Nasr Hamid. Oleh sebab itu, kita perlu telaah lebih dahulu konsep budaya dari aspek sastra dan semiotika.

Dari sudut itu, budaya adalah sistem atau kerangka umum yang melebur di dalamnya berbagai sistem turunannya, sehingga dengan rangkaian sistem itu terbentuklah suatu budaya. Setiap produk yang lahir dari dalam sistem itu tak bisa dilepaskan dari lingkup pengaruhnya yang mana kebudayaan adalah perintis awal dari produk realitas. Di antara produk-produk budaya itu adalah teks dalam semua jenisnya; sastra, agama, filsafat, dan mitologi. Konsekuensinya, konsep semiotika-budaya berasal dari pandangan yang melihatnya sebagai akumulasi berbagai sistem tanda (sinyal) yang beragam tapi saling terkait, sehingga diperlukan kajian yang multidimensi dari aspek teknis, ekonomi, sosial, kepribadian, dan juga ideologi.[662]

Kelahiran teks yang dibidani oleh budaya itulah yang menyebabkan munculnya teks budaya, sehingga terjadi perubahan pada konsep kebudayaan. Ia telah berfungsi dari sebatas gudang memori masyarakat kepada mekanisme untuk memproduksi berbagai teks. Dari konsep budaya kita akan sampai kepada konsep teks. Teks dari sudut semiotika adalah unit terkecil yang membentuk suatu kebudayaan sebagai struktur terbesar. Para penulis telah mendefinisikan teks budaya sebagai unit bahasa yang membentuk kebudayaan.[663]

Akhirnya, kita sampai kepada rahasia kenapa Nasr Hamid meng-*address* karyanya dengan *Mafhum an-Nash* (*Konsep Teks*), suatu terma dan konsep yang sangat asing dan tak dikenal oleh tradisi ilmiah klasik. Teks Al-Qur'an terus berada dalam posisi dilematis yang belum terpecahkan, yang dengan itu ia melempar

---

662 Lihat Siza Qasim dalam *Madkhal ila Semiuthiqia*, vol.1/40.

663 *Ibid.*, hlm. 42.

tuduhan-tuduhan kepada konsep awal Al-Qur'an sebagai teks yang turun langsung dari Allah SWT untuk membimbing manusia. Pasalnya, teks itu memiliki eksistensi di dalam Lauh Mahfuzh yang mendapat legitimasi dari argumentasi luar. Nasr Hamid menyangsikan konsep teks Al-Qur'an seperti ini. Ia lalu berusaha meruntuhkan konsep itu sejalan dengan arah metodologinya, "Penelitian tentang konsep teks pada hakikatnya tak lain adalah penelitian tentang substansi Al-Qur'an dan karakternya sebagai teks bahasa (linguistik)."[664]

Nasr Hamid berupaya menegaskan identitas "realitas-kebudayaan" yang melekat pada teks untuk mereorientasi konsep teks yang sudah ada. Konsep baru itu diharapkan melahirkan pembacaan yang terbarukan dan memberikan ruang kebebasan yang lebih besar dalam mengaitkan teks dengan tuntutan realitas kepada pembaca. Teks Al-Qur'an yang berafiliasi kepada budaya dapat menerima kritik dan perubahan agar bisa menyesuaikan diri dengan perkembangan mutakhir, dan oleh sebab itu dapat diterima oleh kebudayaan modern.

Tentu saja hal itu amat berseberangan dengan konsep teks ala salaf yang dituding oleh Nasr Hamid telah menyebabkan "kebekuan" dan "kebuntuan" teks dalam menghadapi perubahan hidup. Tudingan itu tak benar karena metode salaf yang moderat dianut oleh mayoritas para pakar ilmu Islam. Pasalnya, mereka menyadari juga pentingnya *maqashid* (tujuan-tujuan) syariat sehingga dapat selaras dengan spirit perubahan yang mengendalikan realitas dan juga teks. Namun, tentunya dengan tidak memilih jalur ekstrem yang hendak menggugurkan eksistensi teks dan bahkan menganulir warna teologis sebuah teks penting seperti Al-Qur'an. Itulah sindrom yang mengendalikan pikiran Nasr Hamid selama ini yang ingin menghancurkan otoritas teks agar menjadi modern dan selaras dengan perubahan zaman.

---

664 Lihat Mafhum an-Nash, hlm. 10.

Akan tetapi, apakah cukup bagi seorang pemikir berkoar-koar semau dia tanpa ada implementasinya? Apalagi Nasr Hamid mengungkap ide-ide yang menurutnya "progresif" itu dengan nada yang sangat percaya diri dan cenderung tampil menjadi fundamentalis tulen. Pasalnya, ia telah jádikan terma-terma ilmiah sebagai berhala yang suci untuk menggantikan posisi Tuhan yang sudah raib dalam epistemologinya. Ia hendak mengampanyekan legalitas realitas yang mengendalikan arah teks. Dalam metode analisis wacana, kredibilitas sebuah teks muncul disebabkan perannya di dalam kebudayaan—sehingga apa yang ditolak oleh budaya maka ia tak masuk dalam lingkup teks, dan yang diterima oleh budaya sebagai teks yang menunjukkan maka ia masuk dalam lingkup teks.[665]

Kebudayaan merupakan hasil kondisi-kondisi objektif yang berhimpun dalam sejarah tertentu, sehingga konsekuensinya adalah standar penerimaan teks akan terus berubah-ubah seiring dengan berubahnya dasar-dasar kebudayaan. Poin krusial dari pemikiran Nasr Hamid adalah keyakinannya bahwa tak ada suatu pun yang bersifat tetap. Segala sesuatu berubah, sehingga apa yang kini diterima bisa jadi esok ditolak, dan itu berlaku bagi seluruh jenis teks tanpa kecuali, termasuk teks agama. Jika kita terapkan visi teks Al-Qur'an semacam ini, maka kita akan melihat hasil perbandingannya sebagai berikut.

METODOLOGI SALAF	METODOLOGI NASR HAMID
- Teks Al-Qur'an adalah teks ilahiah yang transenden.	- Teks Al-Qur'an adalah teks kebudayaan (berafiliasi pada budaya) dan horisontal.
- Hakikat teks Al-Qur'an konstan; orientasi kepada Allah.	- Hakikat teks Al-Qur'an berubah; orientasi kepada manusia.

665 *Ibid*, hlm. 27.

- Realitas harus selaras mengikuti arahan teks.	- Teks yang harus diselaraskan dengan kondisi realitas.
- Pola dialektika *top-down*; arahan dari atas ke bawah.	- Pola dialektika *bottom-up*; realitas tempat asal teks.
- Hegemoni dan otoritas ada pada "pemilik" teks; konsep *kulli* melayani *juz'i*.	- Melirik otoritas "pembaca"; kelahiran pembaca = kematian pengarang.

Kita berkesimpulan bahwa teks—dalam metodologi Nasr Hamid Abu Zaid—hanya akan diterima jika responsif dengan hukum kebudayaan. Jika tidak demikian, maka teks dianggap ahistoris. Pasalnya, menurut Nasr Hamid, "terkadang arah kebudayaan dalam memilah-milah teks berbeda dari satu periode sejarah ke periode lainnya. Bisa jadi satu fase historis menampik teks yang dulu telah diterima, dan begitu pula sebaliknya. Jika kita menghitung standar kebudayaan sebagai alat untuk mengukur kredibilitas teks, maka sangat sah untuk menyatakan kredibilitas teks Al-Qur'an tidak bersumber dari kuantitas orang-orang yang beriman kepadanya"[666], melainkan dari diterima atau tidaknya teks itu oleh kebudayaan. Menurutnya, bisa dikatakan bahwa seluruh makna teks dapat berubah, sesuai logika dialektika dan kontradiksi yang digagas oleh Fredrich Hegel (1770-1831 M) dan setelahnya oleh Karl Marx (1818-1883 M). Kontradiksi adalah dasar pergerakan dan perkembangan. Oleh sebab itu, rasionalitas modern adalah rasionalitas yang terus berkembang, hingga pola interaksinya dengan segala sesuatu juga turut berubah. Nasr Hamid menuding para mufassir salaf telah "memumikan" dan "memetieskan" teks, serta mengubahnya dari status teks yang terbuka kepada mushaf, bahkan dari mushaf lalu menjadi asesoris perhiasan.[667] Hal itu tak lain karena keteguhan menganut rasionalitas taklid.

666 *Ibid.*, hlm. 27-28.

667 Lihat hlm. 12-13.

Al-Qur'an dalam pandangan Nasr Hamid merupakan sistem aturan yang lebih maju daripada sistem jahiliah sebelumnya. Namun, kita tak boleh cukup puas sampai pada tahap ini saja. Pasalnya, prototipe Islam pada masa itu adalah tahap transisi (peralihan) sehingga belum sempurna sebagai sebuah model sistem. Nasr Hamid lalu menegaskan keharusan kelanjutan perkembangan model sistem Islam dan terus menatap ke depan, bukan ke masa lalu. Karena gerakan harus berorientasi ke masa depan, bukan mundur ke belakang.

Secara tidak langsung Nasr Hamid telah mengkriminalkan kelompok salaf untuk kembali ke *turats* dan masa silam. Menerawang prototipe masa depan hanya bisa dilakukan di dalam lapangan masa depan, dan bukannya di rak-rak tua masa silam. Semua itu tak lain adalah upaya Nasr Hamid untuk menyingkirkan prinsip-prinsip pokok dan tersesat ke dalam alam masa depan. Katanya, "Kajian itu amat kaya untuk pengkajian gejala konfrontasi antara kultur perubahan dan perilaku manusia yang terus berusaha mengubahnya meski dilawan. Hal ini dilakukan untuk suatu kreasi perilaku masa depan yang berbeda dari tradisi masa silam sebagaimana ungkapan Yuri Loutman (1922-1993 M)."[668]

Abu Zaid telah memelopori suatu filsafat kesia-siaan yang mau menantang proyeksi salaf yang tegak di atas prinsip-prinsip pokok. Tujuannya adalah untuk melepaskan diri dari belenggu aturan-aturan baku agar bisa memperlakukan teks Al-Qur'an dengan bebas sesuai perkembangan baru kebudayaan. Suatu kebebasan dari otoritas ulama, kecenderungan untuk bebas dari "rantai" hukum dan titah-titah ilahi yang diturunkan dari langit. Karena yang menjadi penentu (wasit) adalah budaya, maka Abu Zaid merasa berhak menolak, mengubah, atau bahkan menganulir. Pasalnya, dari sudut dialektis, setiap perubahan struktur (kelas) bawah maka akan mengharuskan adanya perubahan struktur atas.

668 Lihat Aminah Rasyid: *Madkhal ila Semiyuthiqa*, vol.1/60.

Sebab secara filosofis, rasionalitas keagamaan adalah lompatan dari logika mitos dan khurafat yang pernah berjaya dalam sejarah manusia, sebelum lahirnya fenomena agama. Namun, positivisme Barat lalu dianggap sebagai tahapan final dari perkembangan rasionalitas manusia yang telah melewati periode kekanak-kanakan. Pasalnya, akal positivisme Barat dianggap telah mencapai tahap kematangan dan kesempurnaan.

Mari kita ambil beberapa contoh ungkapan Nasr Hamid yang telah menerapkan metode semiotika, lalu kita analisis untuk mengetahui seberap jauh poin-poin krusial yang menegaskan keabsahan teori Nasr Hamid berikut ini.

- Prinsip dasar yang menjadi titik tolak Nasr Hamid adalah intertekstualitas (*at-tanassh*), artinya setiap teks lahir karena adanya teks-teks lain yang mendahuluinya sehingga teks-teks lain itu tersembul dan menampakkan dirinya dalam teks baru dengan tingkatan berbeda-beda dan tidak sulit dipahami. Karena itu, kita dapat mengenal teks-teks kebudayaan masa lalu dan masa kini. Pasalnya, setiap teks tak lain adalah harmonisasi dari kesaksian-kesaksian masa silam.[669]
- Dahulu hubungan antara syair dan perdukunan dengan jin dalam kaitannya tentang potensi komunikasi antara manusia dan jin di dalam nalar Arab klasik adalah pijakan kultural bagi fenomena wahyu agama. Jika kita berandai-andai bahwa kultur Arab pra-Islam tidak memiliki asumsi semacam itu, maka mustahil kita dapat memahami fenomena wahyu dari sudut kultural. Bagaimana bisa orang Arab menerima ide turunnya malaikat dari langit kepada manusia kalau saja asumsi itu tidak ada preseden sejarahnya dalam nalar dan pikiran orang Arab? Ini saja sudah menegaskan bahwa fenomena wahyu (Al-Qur'an) bukanlah suatu hal yang kontras dengan realitas atau

669 Lihat Roland Barthes dalam "*Nazhariyyat an-Nash*", Majalah *al-'Arab wa al-Fikr al-'Alami*, edisi. III, th.1998, hlm. 96.

lompatan kultural yang tak memiliki preseden sebelumnya. Bahkan, (saya jamin) wahyu adalah bagian dari konsepsi kultural masyarakat Arab dan bersumber dari konvensi-konvensi budaya.[670]

- Konsepsi wahyu di dalam metodologi Islami adalah wahyu itu berupa turunnya teks dari sisi Allah SWT dengan perantara malaikat Jibril dan tak ada preferensi yang mengaitkan dengan masa prawahyu.
- Konsepsi wahyu dari sudut metode semiotika adalah kita harus mengkaji seluruh peristiwa sejarah yang dalam visi metode salaf bukanlah suatu fakta sehingga dapat diabaikan begitu saja. Namun, bagi Nasr Hamid metode semiotika ini sangat bermakna, karena kultur wacana Al-Qur'an yang hegemonik cenderung mengabaikan aneka teks kultural yang ada pada saat teks Al-Qur'an itu diproduksi! Teks-teks yang telah ditelantarkan itu di antaranya adalah syair dan perdukunan yang mengandungi tanda-tanda kelahiran teks baru dan tanpanya teks baru itu tidak mendapatkan tempat di dalam lapangan kebudayaan yang dominan.

Bagi Nasr Hamid, kontinuitas dalam suatu sistem kultural disebabkan oleh faktor kelanggengan pokok-pokok struktur sistem itu dan dinamika internalnya. Itu artinya teks mampu merespons perubahan dan juga bisa menjaga memori masa lalu. Dari sudut ini, tampak bahwa sistem kebudayaan baru sengaja menghancurkan teks lama dengan teks baru. Itulah bukti bahwa ketiadaan sebagian teks, karena tidak harmonis dengan teks baru, menjadi syarat penting lahirnya teks-teks lain. Eksistensi Al-Qur'an semacam syarat pokok untuk menghancurkan syair dan perdukunan sehingga menerima konsepsi wahyu tergadaikan oleh kepercayaan dengan konteks budaya prawahyu seperti syair

---

670 Lihat *Mafhum an-Nash*, hlm. 34.

dan perdukunan. Itulah sebabnya konsepsi wahyu dalam pikiran Nasr Hamid adalah hasil tenunan (rangkaian) dari sistem-sistem sebelumnya yang membentuk teks baru itu.

Analisis semiotika yang dipaparkan oleh Nasr Hamid berdasarkan analisis internal. Ia berusaha mengaitkan teks dengan realitas dan merekonstruksi realitas budaya yang telah melahirkan teks Al-Qur'an. Bahkan, juga menghidupkan lagi teks-teks yang terabaikan dan turut serta berperan dalam memproduksi teks. Kedok humanisasi wahyu Al-Qur'an terkuak sudah dari fakta konsistensi Nasr Hamid yang selalu mengaitkan teks dengan fondasi realitas yang ada sebelumnya.

Oleh sebab itu, Nasr Hamid amat sering mendengungkan prinsip intertekstualitas untuk menegaskan realisme wahyu berikut tekstur tersembunyinya. Dalam amatan Nasr Hamid, tanpa ada syair dan perdukunan tak akan ada wahyu! Penerimaan terhadap konsep wahyu terkait erat dengan seberapa jauh penerimaan masyarakat berbudaya itu. Katanya, "Akar kultural itu mendorong kita kepada faktor-faktor prawahyu, sehingga subjek manusia selalu kembali kepada struktur psikologis dan bangunan sosio-historis serta entitas peradaban yang tidak terpisahkan dari teks baru. Lebih dari itu semua faktor tersebut melebur dan menyatu ke dalam teks itu."[671]

Bagaimana wujud konsep kontinuitas kultural antara teks Al-Qur'an dan konteks kultural Arab? Nasr Hamid mengemukakan 2 model kontinuitas itu.

1. Kontinuitas teks-teks kultural masa silam di dalam teks baru (Al-Qur'an).
2. Kontinuitas kode-kode bahasa.

Contoh-contoh berikut dapat menguatkan logika intertekstualitas yang dipeluk Nasr Hamid itu.

671 Lihat *Wujud an-Nash wa Nassh al-Wujud*, hlm. 94.

- Teks Al-Qur'an sebenarnya adalah komposisi dari sejumlah teks. Jika susunannya mirip dengan teks sastra (syair) seperti syair pra-Islam (jahili), maka pembeda antara Al-Qur'an dan teks sastra itu tampak dalam interval waktu yang dibutuhkan bagi terbentuknya teks itu. Hal itu juga tampak dalam berbagai tingkatan konteks yang menentukan petunjuk setiap bagian teks. Keragaman teks dalam struktur teks Al-Qur'an dari satu sisi dianggap hasil konteks kultural yang telah memproduksi teks. Anyaman teks seperti inilah yang merajut kesamaan antara teks Al-Qur'an dan teks-teks kultural lainnya di satu sisi, dan juga antara teks Al-Qur'an dan teks sastra puitik secara khas.[672]
- Di dalam Al-Qur'an ditemui konteks pembicaraan tentang wanita yang berbeda dengan laki-laki pada umumnya, meski dalam banyak konteks dan kesempatan keduanya disebutkan bersama-sama. Dari sudut ini, teks Al-Qur'an telah melampaui teks-teks syair puitik yang dominan dan lebih berpihak kepada sastra kaum proletar ketika perempuan (dalam kapasitas sebagai istri) turut diajak berbicara dalam beberapa contohnya.[673]
- Jika kita beralih dari konteks kultural yang umum—baik dalam aspek ideologi maupun epistemologi—kepada bentuk hubungan antara teks agama dengan teks-teks lain yang lebih dulu atau datang bersamaan, kita dapati bahwa teks terlibat dalam pola hubungan perdebatan-dialektis dengan teks-teks tersebut. Pola dialektis itu sendiri berpijak pada mekanisme intertekstualitas yang amat komplek/rumit. Contohnya, penolakan terhadap syair, perdukunan, dan sihir/*magic*, tapi disertai pengecualian dalam hal syair. Namun, penolakan itu tak mencegahnya untuk memanfaatkan teknik-teknik redaksi dan stilistika yang berasal dari teks-teks (syair, *magic*, dan perdukunan) itu terutama dalam hal membawa pengaruh dan efek magis yang luar biasa dari Al-Qur'an itu.[674]

---

672 Lihat *an-Nash, as-Sulthah wa al-Haqiqah*, hlm. 104-105.

673 *Ibid.*, hlm. 103.

674 *Ibid.*, hlm. 101.

- Teks Al-Qur'an telah menjadi teks yang ditemukan setelah hilang. Ia adalah kanvas yang penuh dengan warna mosaik dan terdiri dari teks-teks yang dilupakan. Ia membentuk identitas dan mekanismenya dari masa lalu. Akhiran bait syair dalam Al-Qur'an menjadi *fashilah* (pemisah antar ayat), ayat Al-Qur'an ibarat satu bait syair, dan surah melambangkan suatu puisi atau prosa utuh (*qashidah*).[675]

Itulah konsepsi teks Al-Qur'an dari sudut pandang Nasr Hamid. Teks Al-Qur'an itu telah kehilangan ruh dan "aroma" keimanan, hingga ia menjadi teka kultural yang tunduk kepada hukum kesinambungan dan perkembangan (*continuities and changes*). Idealisasi teks harus berorientasi ke masa depan, bukan di masa lalu. Metode semiotika epistemologis itu berkelindan dan tumpang tindih dengan ideologi sekularisme yang bersangkar di belakangnya. Ideologi laten itu adalah "dialektika-materialisme" yang menyatakan bahwa realitas objektif membentuk ide lalu ide mengarah kepada realitas. Konsep teks sekuler semacam itu yang mempercayai pangkal sebuah teks adalah realitas dan kultur (Arab saat itu) telah menafikan wujud metafisik teks Al-Qur'an sebelum ia ditanzilkan, seperti diyakini oleh konsep Islami yang dikuatkan oleh banyak sekali teks Al-Qur'an.

Oleh sebab itulah, teks Al-Qur'an ingin dijadikan sebagai prototipe yang lebih maju dari teks-teks yang lebih dulu ada atas dasar prinsip evolutif dan dialektis. Mirip seperti teori evolusinya Charles Darwin. Mereka mengandaikan bahwa jika manusia untuk menuju kesempurnaan selalu mengalami evolusi, maka teks primer agama yang mengendalikan perilaku manusia pun selalu menuju sempurna dan untuk itu ia pun berevolusi. Dalam konteks ini, teks Al-Qur'an belum sempurna sebab manusia terus berubah dan bergerak dinamis. Jika dahulu Al-Qur'an dianggap sempurna dan

675 Lihat *Mafhum an-Nash*, hlm. 139.

menjadi solusi problem kemanusiaan kala itu, maka kini ia tidak lagi sempurna karena manusia dan segala problematikanya terus maju dan berkembang!

Teks Al-Qur'an telah menelan semua teks yang datang sebelumnya, dan ia telah sukses mereproduksi teks itu dengan metode yang dapat merespons ukuran-ukuran kultural yang dominan dan mampu memenuhi harapan masyarakat. Teks telah menjadi ideologi, dan ia harus merespons semua tuntutan pada masanya.

Teks Al-Qur'an—menurut mereka—terlahir sebagai dampak dari krisis realitas sehingga standar-standar kultural yang dominan tak lagi cukup untuk selamat dari efek krisis, sehingga diperlukan pemikiran untuk mencari solusi alternatif. Dahulu Muhammad saw. adalah anak dari realitas jahiliah yang merasakan semua gejolak yang ada di dalam suku Arab. Ia berhasil mencari terobosan solusi-solusi untuk keluar dari krisis dengan mengganti sistem nilai lama dengan sistem nilai baru yang lebih mampu merespons tuntutan masyarakat Arab di Mekah. Jadilah Al-Qur'an sebatas kumpulan solusi-solusi dan respons parsial-temporer bagi permasalahan-permasalah baru yag melayani realitasnya. Solusi-solusi itu bersifat tidak mengikat setiap generasi. Itu artinya mereka berhak mempertahankan bentuk solusi itu atau bahkan menggantinya dengan pola yang lebih maslahat, karena bertolak dari dialektika struktur. Banyak bukti dari tulisan Nasr Hamid yang menyatakan demikian, dan contohnya sebagai berikut.

- "Muhammad (saw.) itu benar adanya sebagai anak dan produk dari realitas Arab yang mengandungnya, namun bukan berarti beliau adalah kertas karbon dari gambaran masyarakat Arab jahili yang direkap ulang pada masa-masa terkini."[676] (Ungkapan ini menunjuk kepada personalitas Muhammad saw. yang efektif dan berperan penting dalam upaya perubahan).

676 *Ibid*, hlm. 60.

- "Realitas tempat asal Muhammad (saw.) tidak harus sebagai realitas dominan dan hegemonik. Pasalnya, di dalam struktur budayanya, realitas mengandung dua macam nilai: 1) nilai dominan dan hegemonik, dan 2) nilai oposan yang lemah dan suaranya terdengar samar-samar, tapi berusaha merobohkan nilai yang dominan. Kedua macam nilai dalam kultur Arab saat itu tak lain adalah cermin dari kekuatan-kekuatan sosial berikut pertarungan mereka dalam merebut sumber-sumber sosial-ekonomi."[677] (Kita simpulkan bahwa Al-Qur'an adalah teks yang menjadi juru bicara dari pihak-pihak yang tertindas. Teks yang mengajak orang untuk mengkudeta sistem nilai lama untuk kepentingan pribadi Muhammad sebagai pemimpin revolusi. Itulah tafsir marxis-materialis untuk konsep Al-Qur'an).
- "Jika kita ditanya mengapa Muhammad (saw.) kembali kepada ajaran Ibrahim dalam revolusinya? Kenapa beliau tidak memilih sistem Yahudi atau Kristen untuk merespons realitas yang mencekam dan menyiksa kaum tertindas? Sebenarnya, pertanyaan-pertanyaan itu adalah bentuk pencarian terhadap ideologi perubahan dan pencerahan. Pencarian itu sendiri tak boleh melampaui cakrawala pengetahuan yang dimiliki masyakat kala itu dan dibatasi oleh struktur-struktur sosial-ekonomi masyarakat Arab."[678]

Itulah konsep Al-Qur'an yang ditawarkan oleh Nasr Hamid. Tawaran ideologis yang menjadikan realitas manusia sebagai tameng agar teks Al-Qur'an harus dan selalu bisa merespons atau bahkan tunduk kepada tuntutan-tuntutan realitas. Tidak menutup kemungkinan—karena alasan merespons realitas yang terus berubah—teks Al-Qur'an itu akan dianulir dan diabaikan sama sekali.

---

677 *Ibid.*.

678 *Ibid.*, hlm. 63.

Pandangan semacam ini tidaklah benar. Memang diakui bahwa Al-Qur'an ikut menangani beberapa masalah kemanusiaan dan menerbitkan hukum-hukumnya dengan memperhatikan dimensi perbedaan kondisi tempat, Makki dan Madani, dalam rentang waktu lebih dari 20 tahun. Namun, meski secara lahirnya Al-Qur'an menangani berbagai kasus parsial, ia tetap menampilkan kekokohan dan kesatuan wacana yang dikembangkannya. Ini disebabkan oleh struktur bahasa Al-Qur'an yang sangat luas menampung berbagai tema dalam bingkai kesatuan. Ia telah menjadi faktor pendorong yang sangat penting untuk proses memberi dan menerima. Struktur Al-Qur'an pulalah yang menyebabkan dirinya sangat lentur karena universalitas hukum-hukumnya dan karakter bahasa dalam melontarkan masalah sehingga dapat menyesuaikan diri dengan kondisional yang baru, menerima berbagai kemungkinan tafsir, dan pemahaman spesifik bagi setiap persoalan yang dihadapi generasi muslim pada saat krusial sekalipun.[679]

Nasr Hamid telah menggunakan metode linguistik yang sesuai dengan kerangka ideologisnya. Semiotika Nasr Hamid telah menyembunyikan pembacaan ideologis yang diwujudkan dalam dialektika-marxisme. Ia telah mengeksploitasi dengan cerdas semua mekanisme terkait untuk tujuan merobohkan pandangan keagamaan khas salaf lewat upaya mendiskreditkan riwayat dan sanad. Nasr Hamid telah menyanyikan fundamentalisme metodologi yang memihak realitas dan sengaja melupakan teks sampai taraf menguburnya dalam-dalam untuk merayakan realitas.

Lebih dari itu, konsep teks Nasr Hamid adalah harapan yang membuncah untuk membebaskan realitas dari otoritas hukum Tuhan, serta menegaskan ide kemajuan manusia yang berjaya untuk menciptakan arus sejarahnya sendiri tanpa intervensi Tuhan. Jika ditelaah lebih jauh, dengan menyodorkan konsep teks yang berbasis metode semiotika-sastra-realisme, Nasr Hamid

---

679 Lihat *Sulthat an-Nash*, hlm. 50.

ingin mencari suatu fakta ilmiah yang dapat mengendalikan seluruh fenomena kemanusiaan ini sehingga tidak bergantung pada sakralitas dan transendensi ilahiah. Fakta ilmiah itu adalah hukum empirisme yang hanya bisa mengakui sesuatu itu terjadi secara materi dan kasat mata. Fakta ilmiah itu tak hanya mengendalikan fenomena kemanusiaan, namun juga mengontrol produk pemikiran dan memproduksi semua teks. Nasr Hamid tak mungkin mengeluarkan teks dari konteks realisme. Pasalnya, jika teks dikategorikan suatu transendensi, maka itu akan menghilangkan sifat ilmiah, serta otomatis akan masuk ke dalam perdebatan metafisis dan mitologis yang tidak sehat.

Hasil yang dapat disimpulkan dari analisis di atas adalah fundamentalisme metodologi, di mana Nasr Hamid terjerembab dalam kubangannya, padahal sebelumnya ia sangat bernafsu menuding para lawan pemikirannya sebagai kelompok fundamentalis. Hal itu karena ia secara emosional berpegang kepada metode susastra dalam berinteraksi dan memperlakukan Al-Qur'an. Ia juga memosisikan prinsip-prinsip metodologinya sebagai sesuatu yang sakral dan tak bisa dikritisi mirip semacam berhala epistemologis yang dilarang untuk disentuh. Inilah kelemahan metode Nasr Hamid yang paling fatal.

Hal itu disebabkan oleh sudut pandang tertentu dalam upaya mengkaji teks sastra yang dipaksakan untuk mengkaji Al-Qur'an sebagai langkah yang diasumsikan untuk menyingkirkan dominasi metode abad gelap pertengahan yang selalu mengaitkan tafsir tunggal dengan keesaan Tuhan. Sementara itu, logika modern telah "menceraikan" segala bentuk metode penafsiran yang otoriter dan berusaha keras untuk membalikkan situasi agar tafsir agama berpihak kepada realitas dan terutama sekali kepada manusia (sang penerima teks) dengan cara menyembunyikan "Pengirim pesan" (bahkan dianggap mati) sejak pembaca telah menerima teks Al-Qur'an. Metode pembacaan seperti ini belum tentu seusai dengan karakter teks Al-Qur'an, sehingga belum tentu tepat dipakai sebagai piranti untuk memahaminya.

Dengan konsepsi teks ala Abu Zaid ini, kita dihadapkan pada dua model kultur.

No.	Jenis Kultur	Produk Metodologi
1.	Kultur **Pembicara**	• Penerima tunduk kepada wacana pembicara. • Penerima menyesuaikan dirinya dengan contoh ideal dari pemilik teks. • Penerima tidak dominan, yang menonjol adalah pembicara. • Wacana tradisional yang cenderung absolut. • Sulit untuk mendapatkan maknanya karena teks tertutup.
2.	Kultur **Pembaca**	• Pembicara menyesuaikan dirinya dengan model/ kehendak penerima. • Berusaha untuk mendekati cakrawala pembaca. • Cermin dari penolakan terhadap metode tafsir abad pertengahan. • Teksnya amat inklusif; menerima segala bentuk penakwilan, hingga yang menyimpang sekalipun.

Oleh karena itu, kita mesti memosisikan pemikiran Abu Zaid dalam konteks yang tepat hanya sebatas ijtihad yang masuk ke dalam lanskap pembaruan visi terkait dengan teks Al-Qur'an. Visi ini memiliki kemungkinan untuk sukses tapi juga berpotensi gagal ketika diterapkan pada objek kajian yang tidak cocok. Dengan pandangan relativistik, mungkin pula diterapkan untuk adagium Nasr Hamid yang ingin menerapkan suatu "kesadaran ilmiah dan pemahaman yang objektif terhadap nash Al-Qur'an". Usaha ilmiah itu mustahil terwujud jika ia juga terjatuh ke dalam kubangan fundamentalisme, karena tidak mungkin metode ilmiah dikendalikan oleh ideologi fundamentalis.

Di antara konsekuensi metode terapan Nasr Hamid adalah tampak pada kesengajaannya untuk menghapus keunikan teks agama dengan cara penerapan metode susastra untuk kajian teks agama (dalam hal ini Al-Qur'an). Padahal setiap teks punya

identitasnya sendiri. Maka, teks ilahi yang diturunkan statusnya menjadi teks manusiawi juga punya target tertentu, tentu dengan logika dialektika dan kontradiksi. Penurunan status itu adalah untuk mendelegitimasi sifat keilahian teks dan memanusiawikan Al-Qur'an (*'Ansanat an-Nash'*) karena sifat permanennya sudah dikebiri. Target untuk delegitimasi Al-Qur'an itu juga akan membukakan ruang untuk berkelit dari hukum-hukum Al-Qur'an yang *qath'i* dan tetap, karena alasan perubahan yang terus-menerus menyandera dunia. Itulah upaya "pelarian" dari aturan-aturan ilahi, suatu perang ideologi yang dibungkus dengan terma ilmiah. Penggunaan logika yang ghaib (*teosentris*) dibalas oleh Nasr Hamid dengan orientasi dunia (*saeculum*) dan manusia (*antroposentris*).

Ini adalah sebuah pertarungan untuk merebut otoritas kebenaran. Metodologi Nasr Hamid sangat tidak sensitif dan tidak toleran dengan metodologi yang berbeda. Meski ia mengklaim diri sebagai penganjur "kebebasan, keadilan, dan pemahaman ilmiah", tapi klaim saja tak cukup. Harus dibuktikan dengan implementasi ilmiah terhadap klaim-klaim itu. Kalau tak dilaksanakan dengan baik dan jujur, maka akan kontras dan paradoks. Posisi itulah yang kini telah diduduki oleh Nasr Hamid.

C. Isu Dialektika Teks dan Realitas

1. Persoalan Asbab Nuzul dan Klaim Realitas Lebih Superior dari Teks Al-Qur'an

Tidak pernah terlintas di dalam benak seorang pun ulama Islam di era klasik maupun kontemporer lontaran ide untuk mengosongkan isi Al-Qur'an dari hukum-hukum dan sistem perundangan yang diturunkan untuk menegakkan keadilan di antara manusia. Namun, pengaruh tren hermeneutika untuk menafsiri Al-Qur'an yang menganggap realitas adalah sebab diturunkannya Al-Qur'an—yang berarti teks Al-Qur'an akibat

pengaruh lingkungan dan realitas yang mengitarinya—telah menyebabkan segelintir pemikir modernis dengan gagah berani menyatakan bahwa hukum syariat yang dibawa Al-Qur'an tidak absolut. Pasalnya, menurut mereka, ia adalah hukum-hukum yang terkait dan terikat dengan peristiwa-peristiwa tertentu yang dipicu oleh suatu sebab.

Amat dimungkinkan dari penjelasan *asbab nuzul* Al-Qur'an maka pengetahuan tentang satu atau beberapa peristiwa yang menjadi latar belakang lahirnya suatu hukum syariat dapat diketahui. Oleh karena itu, "banyak hukum turun disebabkan oleh peristiwa praktis dan riil atas sebab tertentu, sehingga hukum itu tidak menjadi aturan tasyri' yang mutlak"[680] dan "setiap ayat yang terkait dengan kejadian tertentu, ia berarti bersifat khusus untuk peristiwa a*sbab nuzul,* dan tidak bersifat absolut",[681] demikian cetus seorang konselor hukum di Mesir.

Mereka juga bersemangat menyatakan, "Jika kita baca teks-teks hukum dengan analisis mendalam terhadap struktur teks—yang mengandung sesuatu yang tak terkatakan—juga dengan melihat konteks sosiologis yang memproduksi hukum dan undang-undang, maka analisis itu kemungkinan besar akan membuat kita menggugurkan banyak hukum-hukum Al-Qur'an karena bersifat historis yang lebih menyoroti suatu realitas ketimbang membuat suatu aturan syariat."[682]

Tokoh yang paling menonjol melontarkan isu satu ini adalah Nasr Hamid Abu Zaid dan M. Sa'id al-'Asymawi yang baru saja kami kutipkan beberapa pandangannya. Mereka berdua berdalih dengan cara memelintir pemahaman kaidah terkenal dalam *ulumul Qur`an,* yaitu *al-'Ibrah bi 'Umum al-Lafzh La bi Khusush as-Sabab* (yang diperhatikan dalam menentukan petunjuk teks adalah keumuman kata, bukannya kekhususan peristiwa yang melatarinya).

---

680 Lihat Muhammad Sa'id al-'Asymawi, *Ma'alim al-Islam*, hlm. 120.

681 Lihat al-*Islam as-Siyasi*, hlm. 65.

682 Lihat "*Ihdar as-Siyaq fi Ta'wilat al-Khithab ad-Dini*", dalam Majalah *al-Qahirah*, Januari-1993.

'Asymawi menganggap kaidah itu adalah perkataan dan buah pikiran para fuqaha, bukan metode syar'i. Bahkan, kaidah itu dinilainya suatu produk masa kegelapan peradaban dan stagnasi pemikiran.[683] Sementara itu, Nasr Hamid menilai bahwa berpegang dengan kaidah tersebut akan menghasilkan suatu hal yang sulit diterima oleh pemikiran agama. Katanya, "Hasil pemikiran yang paling berbahaya jika kita berpegang pada keumuman lafazh dengan menghiraukan sebab turunnya, akan membuat kita meng-abaikan hikmah suatu syariat diterapkan secara gradual terkait dengan halal-haram terutama dalam hal makanan dan minuman. Selain itu juga akan mengancam bukan hanya ayat-ayat ahkam, tetapi juga hukum-hukum syariat itu sendiri."[684]

- ***Kaidah Asbab Nuzul dalam Tafsir***

Para pakar tafsir memang berbeda pendapat apakah dalam menentukan makna suatu lafazh kita harus memperhatikan keumuman lafazh ataukah karena kekhususan sebab yang me-latarinya? Mayoritas pakar Al-Qur'an berpendapat yang pertama bahwa makna lafazh didasari oleh keumuman lafazh itu. Hal itu diulas dengan amat cermat dan teliti oleh seorang pakar *ushul fiqh,* Imam Saif ad-Din al-Amidy (w. 631 H). Ia mengulas argumentasi pendapat jumhur dalam bukunya yang terkenal, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam,* "Argumentasi mazhab mayoritas ulama dapat dijelaskan bahwa jika lafazh itu kosong (tidak memiliki) dari sebab turunnya, maka itu artinya lafazh itu berlaku umum. Hal itu tidak lain karena makna asli lafazh itu memang bersifat umum, bukan karena tidak adanya sebab yang menjadikan lafazh itu umum. Ketiadaan suatu peristiwa khusus (sebab) tidak ada kaitannya dalam penentuan makna lafazh, apalagi petunjuk makna umum itu sendiri karena tersurat (*lafzhy*).

---

683 Lihat *Ma'alim al-Islam,* hlm. 64; al-*Khilafah al-Islamiyah,* hlm. 149; al-*Islam as-Siyasi,* hlm. 261.

684 Lihat *Mafhum an-Nash,* hlm. 117.

Nah jika demikian, maka lafazh yang menunjukkan makna umum itu pasti ada dengan atau tanpa adanya sebab (peristiwa khusus). Oleh sebab itu, lafazh mengindikasikan keumuman makna. Persoalan adanya sebab (peristiwa khusus) yang ditengarai akan mencegah indikasi makna umum, maka hal itu tertolak dengan 3 alasan.

Pertama, asal hukum dalam persoalan ini adalah tak ada yang bisa mencegah makna umum. Oleh sebab itu, bagi yang mengklaim demikian maka ia wajib berikan argumentasi yang kuat.

Kedua, jika adanya sebab mencegah indikasi makna umum, maka keterangan pembuat syariat bahwa wajib mengamalkan makna umum meski ada sebab khusus, kemungkinannya adalah menetapkan hukum makna umum ataupun membatalkan dalil yang khusus, padahal keduanya adalah menyalahi hukum asal.

Ketiga, sebagian besar ayat hukum yang bersifat umum ada sebab (peristiwa khusus) yang melatarinya. Misalnya, ayat hukuman bagi tindak pencurian (al-Maa'idah: 38) yang turun lantaran peristiwa pencurian al-Majin[685] atau selendang Shafwan.[686] Demikian pula ayat tentang hukum zhihar (al-Mujaadilah: 2) yang turun memberikan kepastian hukum bagi Salamah bin Shakhr atau Aus bin Shamit dan istrinya yang bernama Khaulah binti Tsa'labah,[687] juga ayat tentang sanksi *li'an* (an-Nuur: 6-9) yang turun terkait dengan sahabat Hilal bin Umayyah.[688]

Di samping itu, para sahabat Nabi semuanya bersepakat memberlakukan keumuman petunjuk ayat-ayat tersebut tanpa ada bantahan sedikit pun. Hal itu menunjukkan dengan jelas bahwa

---

685 Lihat *Shahih Bukhari* [vol.VI no. Hadits 2492-2493] dan *Shahih Muslim* [vol.III no. Hadits 1313-1314].

686 Lihat *Sunan Nasa'i* [vol.VIII no. Hadits 68, 69-70], *Sunan Ibnu Majah* [vol.II no. Hadits 865], dan *Sunan Abu Dawud* [vol.IV no. Hadits 553-555].

687 Lihat *Tafsir Ibnu Katsir*, vol.VIII/60-63; *Ruh al-Ma'ani*, vol.28/3; dan at-*Tahrir wa at-Tanwir*, vol.28/6-8.

688 Lihat *Shahih Bukhari*, vol.II no. Hadits 949; vol.IV no. Hadits 1772-1773; vol.V no. Hadits 2032-2033; dan *Shahih Muslim*, vol.II no. Hadits 1134.

peristiwa khusus menyangkut ayat hukum tidaklah menggugurkan keumuman petunjuk maknanya untuk semua kasus kriminal yang sama kapan saja dan di mana saja tindak itu terjadi. Jika hal itu menggugurkan keumuman makna ayat, maka ijma seluruh umat atas keumuman makna ayat itu berarti menyalahi dalil. Dan, tak pernah ada seorang pun yang pernah mengatakan demikian."[689]

Kesimpulannya, pendapat yang paling kuat dari 2 mazhab pemikiran *ulumul-Qur`an* adalah mazhab mayoritas ulama yang menyatakan bahwa *al-'Ibrah bi 'Umum al-Lafzhi,* sedangkan pendapat yang lemah yang berpegang kepada prinsip *al-'Ibrah bi Khushush as-Sabab.* Meski pendapat yang lemah itu bertentangan dengan pendapat mayoritas yang kuat, namun ia hanya berbeda dengan pendapat jumhur dari satu sisi saja. Bagi ulama yang menganut prinsip *al-'Ibrah bi Khushush as-Sabab,* maka petunjuk makna bagi kasus hukum asli yang ditangani oleh Al-Qur'an bukan berasal dari lafazh yang umum itu melainkan dari kekhususan sebabnya. Nah, bagi mereka, petunjuk makna bagi kasus hukum lain yang menyerupai kasus hukum asal dapat dilakukan melalui pendekatan metode qiyas. Sementara itu, jumhur ulama menyatakan bahwa petunjuk makna bagi kasus hukum lain yang serupa diperoleh langsung dari petunjuk lafazh itu sendiri. Mengingat bahwa peristiwa yang melatari sebab khusus dan seluruh kejadian yang serupa dengan sebab khusus itu dan terjadi pada periode-periode berikutnya, adalah bagian dari partisan-partisan yang ada dan masuk dalam kategori keumuman lafazh itu. Jadi, sebenarnya tak ada perbedaan yang signifikan (hakiki) dari kedua pandangan ulama yang berbeda pendapat itu. Alhasil, perbedaan terjadi di tingkat redaksional saja (*lafzhi*) dan bukan di tingkat substansinya (hakiki).

Guru kami, Syeikh 'Abdul Wahab Ghazlan menyatakan, "Telah jelas dari uraian tadi bahwa buah perbedaan kedua pandangan ulama itu terbatas dalam hal penentuan sumber pengambilan

---

689 Lebih detail lihat al-*Ihkam*, vol.II/347-351.

hukum bagi sebab (peristiwa khusus) yang berbeda dengan kasus hukum asalnya. Bagi jumhur ulama, sumber pengambilan hukum itu adalah bentuk redaksi ayat yang umum yang (memang) aslinya disebabkan peristiwa khusus. Sementara bagi minoritas ulama, sumber itu adalah metode qiyas. Itu disebabkan karena redaksi ayat yang umum (tapi) memiliki sebab khusus ia tidak lagi menjadi petunjuk umum, melainkan sudah menjadi khusus. Akibatnya, untuk dapat menjangkau kasus-kasus lain yang serupa maka ditempuhlah mekanisme qiyas, yaitu menyamakan hukum suatu kasus dengan kasus lain yang mirip (meski terjadi dalam masa yang berbeda) karena alasan kesamaan *'illat*-nya (rasionalitas hukum). Jadi, dari sisi hasil akhirnya tak ada perbedaan signifikan di antara kedua kubu itu."[690]

Demikian pula jauh sebelumnya, Syeikhul Islam Ibnu Taimiyah (661-727 H) menyatakan, "Dalam konteks ini seringkali terlontar perkataan mereka bahwa ayat ini turun merespons kejadian tertentu terlebih jika terkait dengan orang tertentu, seperti ayat zhihar turun untuk merespons istri Tsabit bin Qais, ayat *Kalalah* juga turun bagi Jabir bin 'Abdillah, ayat *Tahkim* dengan hukum Allah (al-Maa'idah: 49) hanya turun terkait persoalan Bani Quraizhah dan suku Nadhir, dan beberapa contoh lain. Nah, mereka yang mengatakan demikian tidak bermaksud hukum ayat itu hanya khusus berlaku bagi orang-orang ataupun suku-suku yang disebut saja dan tidak berlaku bagi selain mereka. Pandangan semacam ini tak mungkin dikeluarkan oleh seorang muslim dan berakal sekalipun!

Memang para ulama berbeda dalam hal bentuk redaksi ayat yang umum, namun dilatari oleh sebab khusus apakah hukumnya hanya khusus berlaku bagi mereka saja? Tak ada satu pun ulama yang menyatakan bahwa keumuman redaksi Al-Qur'an dan Sunnah hanya berlaku bagi orang tertentu dan tidak untuk selain mereka. Sejauh ini yang dikatakan para ulama adalah keumuman

---

690 Lihat *al-Bayan fi Mabahits min 'Ulum Al-Qur'an*, hlm. 119-120.

ayat itu berlaku khusus bagi pihak-pihak yang disebutkan tapi ia juga berlaku umum bagi siapa saja yang mengalami kasus serupa, meski keumuman itu tidak berasal dari lafazhnya (namun karena qiyas, *pen.*). Suatu ayat yang berisikan perintah atau larangan (walaupun punya sebab khusus) maka ia berlaku umum baik bagi orang tersebut (yang menjadi sebab turunnya) maupun orang lain yang sederajat kasusnya. Demikian pula ayat yang berisi kabar baik berupa pujian ataupun cercaan, maka ia berlaku umum juga buat orang itu dan orang-orang yang sama dengannya."[691]

Menurut penulis, keterangan dari dua tokoh besar di bidang studi Islam di atas cukup menjadi referensi kita dalam menyikapi dua kaidah *ulumul-Qur`an* yang dianggap atau bahkan mungkin direkayasa untuk kepentingan ideologi sekularisasi teks Al-Qur'an sehingga selalu dipertentangkan. Padahal, kenyataannya tidak pernah demikian konteksnya. Pendapat jumhur dan minoritas ulama pada akhirnya bertemu dan sepakat dalam satu kesimpulan bahwa keumuman redaksi Al-Qur'an (meskipun ada sebab khususnya) bersifat final dan mengikat semua generasi umat kapan pun dan di mana pun, meski harus ditempuh mekanisme yang berbeda untuk tujuan itu.

Setelah membentangan syubhat kelompok liberal dan menetapkan faham yang benar seputar kaidah asbabun nuzul. Kini saatnya penulis memberikan catatan-catatan kritis atas dakwaan kelompok liberal berikut ini.

Pertama, adalah sangat aneh pandangan yang selalu digemborkan oleh kelompok sekularis-liberalis bahwa hukum-hukum syariat hanya terbatas untuk pihak-pihak yang direspon pertama kali oleh Al-Qur'an dan tak bisa melayani kebutuhan-kebutuhan baru dari kasus yang serupa. Seolah-olah pendapat *ngawur* itu ada presedennya di dalam tradisi keilmuan klasik, padahal tak ada satu ulama Islam pun yang pernah menyatakan demikian. Inilah

---

691 Lihat *Majmu' al-Fatawa* vol.XIII/181; *al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur`an* vol.I/112.

apa yang saya sebut sebagai tindakan ideologi sekularisasi teks Al-Qur'an. Kerjanya hanya kesengajaan memelintir pernyataan ulama-ulama besar, baik karena tak mampu memahami khazanah *turats* dengan benar maupun karena didorong oleh syahwat ideologi sekularisasi teks meskipun sebenarnya orang itu paham. Fakta ini amat menyedihkan. Ini baru yang pertama dari analisis kritis kita.

Kedua, Sa'id 'Asymawi mengklaim bahwa kaidah *asbab nuzul* itu bukan kaidah syar'i (karena tidak ada dalam Al-Qur'an dan sunnah) dan hanya kaidah fiqih yang dilontarkan para fuqaha. Pandangan ini adalah sangat keliru. Kita dapat katakan bahwa justru kaidah *asbab nuzul* ini sangat bersifat syar'i, karena disimpulkan dari berbagai penjelasan sunnah Rasulullah saw. sebagai berikut.

- Dari 'Abdullah bin Mas'ud (r.a.) dikabarkan bahwa ada seorang laki-laki mencium pipi seorang perempuan tanpa disengaja. Ia lalu bergegas mendatangi Rasulullah dan menceritakan kejadiannya, Allah lalu menurunkan ayat 114 surah Huud, *"Dan laksanakanlah shalat pada kedua ujung siang (pagi dan petang) dan pada bagian permulaan malam. Perbuatan-perbuatan baik itu menghapus kesalahan-kesalahan. Itulah peringatan bagi orang-orang yang selalu mengingat (Allah)."* Laki-laki itu bertanya, "Wahai baginda Rasul, apakah ayat itu berlaku khusus bagi saya saja?" Nabi menjawab, ***"Itu berlaku bagi seluruh umatku!"***[692]
- Dari Umaimah binti Rafiqah (r.a.), ia berkata, "Saya mendatangi Nabi saw. bersama wanita-wanita Anshar untuk berbaiat kepadanya, lalu kami katakan, 'Kami membaiatmu wahai Rasul dan kami berjanji tak akan menyekutukan Allah SWT, tidak mencuri, tidak berzina, tidak melakukan kebohongan, dan tidak akan menolak segala perintahmu dalam kebaikan!' Beliau berkata, *'Sesuai dengan kemampuan kalianlah.'* Kami katakan

692 Lihat *Shahih Bukhari* vol.I no. Hadits 196-197; *Shahih Muslim* vol.IV no. Hadits 2115-2116.

kepadanya bahwa Allah dan Rasul-Nya lebih mengasihi kami, 'Ayo baiatlah kami wahai Rasulullah!' Rasul berkata, '*Saya tak bisa menjabat tangan-tangan perempuan, cukuplah perkataanku karena* ***perkataanku untuk seratus orang wanita sama seperti ucapanku untuk seorang wanita.***'"[693]

- Sebagaimana dimaklumi bahwa ayat yang memerintahkan sanksi (had) potong tangan bagi pencuri (al-Ma'aidah: 38) turun berkaitan dengan peristiwa pencurian al-Majin atau selendang milik Shafwan. Namun, petunjuk ayat itu berlaku umum bagi siapa saja yang mencuri. Buktinya, Nabi saw. perintahkan untuk memotong tangan perempuan dari Suku Makhzum yang telah mencuri. Apalagi dikuatkan dengan penolakan Nabi saw. atas tawaran Usamah bin Zaid untuk meringankan/membebaskan perempuan itu dari sanksi. Beliau bahkan berkata, "*Demi Allah, sekiranya Fathimah putri Muhammad (saw.) juga mencuri, maka pasti Muhammad (saw.) telah memotong tangan dia (Fathimah).*"[694]

Tak hanya itu, apakah petunjuk ayat 126-127 surah an-Nahl, "*Dan jika kamu membalas, maka balaslah dengan (balasan) yang sama dengan siksaan yang ditimpakan kepadamu. Tetapi jika kamu bersabar, sesungguhnya itulah yang lebih baik bagi orang yang sabar. Dan bersabarlah (Muhammad) dan kesabaranmu itu semata-mata dengan pertolongan Allah dan janganlah engkau bersedih hati terhadap (kekafiran) mereka dan jangan (pula) bersempit dada terhadap tipu daya yang mereka rencanakan.*" hanya khusus berlaku bagi Nabi saw. dan orang musryrik Quraisy saja? Lalu apakah kita bebas menghakimi dan membalas orang lain secara melampaui batas? Ataukah ayat itu suatu aturan hukum yang universal dan abadi bagi siapa pun karena keumuman lafazhnya?!

---

693 Lihat *Sunan Nasa'i*, vol.VII no. Hadits 149; *Sunan Tirmidzi*, vol.IV no. Hadits 151-152; *Sunan Ibnu Majah*, vol.II no. Hadits 959; *Muwattha' Imam Malik*, vol.II no. Hadits 982-983; *Musnad Ahmad*, vol.VI no. Hadits 357.

694 Lihat *Shahih Bukhari*, vol.VI no. 2491; *Shahih Muslim* vol.III no. 1315, riwayat dari 'Aisyah istri Rasulullah.

Lalu apakah ayat 94 surah an-Nisaa yang berbunyi, "*Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu pergi (berperang) di jalan Allah, maka telitilah (carilah keterangan) dan janganlah kamu mengatakan kepada orang yang mengucapkan 'salam' kepadamu, 'Kamu bukan seorang yang beriman', (lalu kamu membunuhnya), dengan maksud mencari harta benda kehidupan dunia, padahal di sisi Allah ada harta yang banyak. Begitu jugalah keadaan kamu dahulu, lalu Allah memberikan nikmat-Nya kepadamu, maka telitilah. Sungguh, Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan.*" hukumnya berlaku khusus bagi orang-orang yang menjadi sebab turunnya ayat sehingga selain mereka tak perlu tabayun dalam mengusut informasi, lalu bisa jadi halal membunuh siapa pun yang mengucapkan salam kepadanya?

Demikian pula firman-Nya,

"*Sungguh, laki-laki dan perempuan muslim, laki-laki dan perempuan mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar.*" **(al-Ahzaab: 35)**

Apakah hukum ayat itu khusus buat sahabat perempuan yang bertanya kepada Nabi saw. sehingga turun ayat tersebut, dan dampaknya tak ada kesetaraan hak laki-laki dan perempuan kecuali untuk wanita itu saja? Ataukah prinsip yang ditetapkan ayat itu bersifat umum untuk seluruh kaum perempuan, karena memang keumuman redaksi ayat menuntut demikian?

Masih banyak lagi ayat-ayat lain yang turun karena alasan dan peristiwa tertentu. Lalu apakah ayat-ayat itu hukumnya tak berlaku universal dan absolut? Apakah aturan syariat tak bisa diterapkan lagi karena peristiwa dan tokoh-tokoh sejarahnya telah sirna dan mati ditelan sejarah? Tak ada yang menyangkal bahwa

ayat-ayat itu berlaku buat selain mereka pada saat mereka masih hidup ataupun buat seluruh umat ini yang datang setelah masa hidup mereka hingga tiba hari kiamat kelak.[695]

Hujjat al-Islam Abu Hamid al-Ghazali (450-505 H) ketika mengulas argumentasi keumuman lafazh menulis, "Dalil ke-5 adalah ijma sahabat. Pasalnya, mereka dan seluruh pakar bahasa sepakat memberlakukan lafazh-lafazh Al-Qur'an dan sunnah atas dasar keumuman lafazh, kecuali jika dalil itu menunjukkan sebab yang khusus, maka barulah mereka menuntut dalil khusus itu (bukan yang umum). Mereka misalnya mengamalkan firman Allah surah an-Nisaa ayat 11, '*Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu,...*' dan menjadikan ayat itu sebagai dalil bagi harta warisan. Fathimah putri Nabi, hingga Abu Bakar meriwayatkan hadits dari Rasulullah saw., '*Kami sekalian para nabi tak pernah mewarisi untuk anak cucu kami.*'"[696] Sang Imam pun memaparkan sebagian ayat-ayat yang redaksinya umum meski ada sebab khusus di balik turunnya ayat itu.[697]

Selain itu, dari kalangan ulama kontemporer, Muhammad al-Ghazali (1917-1996 M) dengan penuturannya yang mengalir menulis, "Masyarakat awal yang Al-Qur'an turun pertama kali di kalangan mereka adalah suatu komunitas manusia yang keadaan-keadaannya tak lain adalah gambaran yang selalu menimpa umat manusia di sepanjang zaman hingga akhir nanti. Oleh sebab itu, hukum bagi setiap gambaran episode umat manusia itu pun akan selalu berulang. Hukum itu tidak hanya khusus buat gambaran masyarakat jahili saja kala itu, namun juga untuk setiap kasus yang serupa hingga hari kiamat. Itulah makna eternalitas, ke-abadian hukum Al-Qur'an....

---

695 Lihat M. 'Imarah, *Suquth al-Ghuluww al-'Almani*, hlm. 236 dst.

696 Lihat *Shahih Bukhari*, vol.III no. 1126-1127 dan *Shahih Muslim*, vol.III no. 1377-1379 juga no. 1379-1383.

697 Lihat al-*Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, vol.II/43.

Peristiwa khusus yang melatari turunnya ayat adalah kunci buat membuka perbendaharaan informasi yang amat kaya. Isi gudang informasi akan terkuak bersama dengan adanya sebab khusus itu. Hal itu bisa disebabkan pertanyaan seorang laki-laki, atau kondisi seorang perempuan, atau persoalan yang menuntut turunnya solusi bagi problem yang mereka hadapi. Sebab khusus itulah yang mendatangkan begitu banyak kebaikan. Oleh karena itu, saya tak melihat sebab turunnya ayat kecuali ia menjadi penyebab minimum dari kekayaan makna-makna yang dibawa oleh ayat tersebut."[698]

Ketiga, Sa'id 'Asymawi juga menuding seluruh ulama (baik di bidang tafsir, fiqih maupun hadits) yang berpegang pada prinsip kaidah keumuman lafazh telah menafsiri Al-Qur'an lepas dari konteksnya, dan mereka telah memisahkan ayat-ayat Al-Qur'an dari sebab turunnya, hingga akhirnya mereka hanya menggunakan struktur bahasa sesuai dengan bentuk lafazhnya saja.[699]

Tudingan itu amat gegabah dan didasari oleh asumsi yang tidak sesuai fakta. Karena tak ada seorang ulama pun yang mencabut ayat Al-Qur'an hingga terlepas dari konteksnya. Juga tak ada satu ahli tafsir pun sepanjang sejarah kemunculan ilmu itu hingga kini yang dapat mengabaikan *asbab nuzul* Al-Qur'an, atau gegabah menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan susunan bahasa Arab saja. Semua pakar tafsir dan fiqih yang berpegang pada prinsip keumuman lafazh, mereka pulalah yang menyusun buku-buku tentang beragam riwayat *asbab nuzul*. Ilmu *asbab nuzul* juga telah ditetapkan untuk menjadi bagian penting dalam ilmu-ilmu Al-Qur'an yang harus dikuasai oleh setiap mufassir.

Para ahli tafsir sangat disiplin dalam karya-karya mereka ketika menerapkan kaidah-kaidah dan pagar metodologi yang ketat dan kokoh, dengan satu tujuan agar proses penulisan

---

698 Lihat *Kaifa Nataamal maa Al-Qur'an*, hlm. 78-79.

699 Lihat *Maalim al-Islam*, hlm. 165.

tafsir (baik *bil-Ma'tsur* maupun *bir-Ra'yi*) dapat berjalan baik dan terhindar dari kekeliruan. Di antara pagar-pagar metodologis itu adalah memperhatikan konteks ayat baik sebelum (*sibaq*) maupun sesudahnya (*lihaq*), serta *asbab nuzul* ayat. Bagaimana bisa diasumsikan bahwa mereka mengabaikan itu semua, padahal mereka sepakat bahwa gambaran sebab khusus itu memiliki keistimewaan yang tidak dimiliki oleh peristiwa-peristiwa lain yang serupa, yaitu sebab khusus itu harus terus melekat dan menyatu dengan lafazh yang redaksinya umum itu. Tak ada alasan apa pun disahkan untuk mengeluarkan sebab itu dari lafazhnya yang umum.

Sekali lagi tudingan 'Asymawi terlihat *absurd*, jika kita perhatikan bahwa seluruh metode tafsir yang sah, meski berbeda-beda tingkat keunikan dan keunggulannya, sangat disiplin menerapkan: 1) prinsip-prinsip tafsir (*ushul at-Tafsir*), 2) kombinasi antara keumuman lafazh dengan petunjuk tafsir yang dihasilkan sebab turunnya ayat, 3) perhatian terhadap konteks ayat, dan 4) perhatian yang menyeluruh (integral) terhadap hak-hak kebahasaan Al-Qur'an. *Wallahu a'lam.*

Keempat, ada lagi ungkapan Sa'id 'Asymawi yang lebih aneh dan *ngawur*. Prinsip keumuman lafazh dalam tafsir Al-Qur'an dinilainya lahir pada saat kegelapan peradaban (*zhalam hadlari*) dan stagnasi pemikiran (*inhithat 'aqli*) sehingga mengubah struktur tafsir Al-Qur'an.[700] Padahal sangat jelas dengan berbagai fakta yang ada, kaidah itu bersifat syar'i karena Rasulullah saw. sendiri yang menuntunnya, dan telah dipraktikkan berabad-abad mulai era sahabat hingga seluruh ulama sampai kini. Jika ia katakan bahwa kaidah itu adalah produk dari kegelapan peradaban (coba bayangkan dia menyebut masa keemasan Islam pada era Nabi dan sahabat sebagai *the dark ages*!), sama saja artinya dia telah menghina Rasulullah, para sahabat, dan seluruh ulama Islam yang terkemuka.

---

700 Lihat *Ma'alim al-Islam*, hlm. 64; al-*Islam as-Siyasi*, hlm. 281.

Mengamalkan prinsip keumuman lafazh itu bukan berarti mengeleminir pikiran dan penelitian yang dalam. Saat kaidah itu diterapkan, tak ada akal sehat yang diabaikan. Justru penerapan kaidah itu menuntut daya pikir yang tajam untuk menjelaskan aspek kemiripan yang terjadi antara satu kasus baru dengan kasus asli yang memiliki sebab khusus. Apalagi semua ulama sepakat tentang kemungkinan keluarnya kasus baru itu dari redaksi ayat yang bersifat umum dengan cara ijtihad, sehingga menjadi jelas dan terbukti adanya perbedaan penting antara kasus yang serupa dengan kasus asal yang memiliki sebab khusus.

Seluruh mufassir—baik klasik maupun kontemporer—meski metodologi yang dianut cukup beragam terutama dalam hal fokus kepada riwayat atau ijtihad (*bil-Ma'tsur* atau *bir-Ra'yi*), mereka semua sepakat tentang keharusan mengombinasikan keumuman lafazh dengan kekhususan sebab. Dengan demikian, manakah tanda-tanda kudeta dan perubahan yang telah berhasil dilakukan oleh prinsip keumuman lafazh di dalam mosaik sejarah tafsir Al-Qur'an seperti yang diduga 'Asymawi?

Kelima, Nasr Hamid berasumsi bahwa semua ayat Al-Qur'an itu—kecuali sedikit saja—memiliki riwayat sebab turunnya yang khusus. Menurutnya, hal itu disebabkan fakta-fakta empiris yang telah disimpulkan dari kajian-kajian realistik dan observasi. Dalam buku *Mafhum an-Nash* halaman 109, ia menulis, "Data-data empirik dari teks (Al-Qur'an) menegaskan bahwa ia turun berangsur-angsur dalam waktu lebih dari 20 tahun. Data itu juga mengungkap bahwa setiap ayat atau gugusan beberapa ayat turun karena sebab khusus yang menuntut turunnya ayat-ayat tersebut. Adapun ayat-ayat yang turun tiba-tiba tanpa ada sebab khusus terbilang amat sedikit (lihat *Mafhum an-Nash,* hlm. 109)." Apa yang diasumsikan Nasr Hamid itu pulalah yang kemudian diyakini oleh 'Asymawi pada saat-saat terakhir periode perubahan pemikirannya yang selalu "meneror" aspek-aspek syariah Islam.[701]

---

701 Lihat *Hishad al-'Aql*, hlm. 65; *Ushul asy-Syari'ah*, hlm. 65; dan *Jawhar al-Islam*, hlm. 128.

Asumsi itu tidak didukung oleh fakta yang sah dan amat jauh dari kaidah keilmuan. Siapa pun yang belajar ilmu-ilmu Al-Qur'an dan *ushul tafsir,* dan meneliti semua hadits ataupun riwayat yang berkenaan dengan *asbab nuzul,* akan dengan mudah mengetahui bahwa fakta empirik yang diklaim Nasr Hamid itu jauh panggang dari api. Pasalnya, yang faktual dan empirik terjadi justru sebaliknya. Sebagian besar ayat-ayat Al-Qur'an turun tiba-tiba, alias tanpa ada sebab khusus. Imam al-Wahidi (w. 468 H) dalam kitab *Asbab an-Nuzul* hanya meriwayatkan *asbab nuzul* bagi 472 ayat saja (sekitar 7,5 %) dari keseluruhan komposisi Al-Qur'an yang berjumlah 6236 ayat. Demikian pula, Imam as-Suyuthi (w. 911 H) hanya mampu menjaring *asbab nuzul* bagi 888 ayat (sekitar 14 % dari keseluruhan ayat Al-Qur'an) dalam kitab *Lubab an-Nuqul fi Asbab an-Nuzul.* Nah, manakah bukti dan data empiris yang diklaim oleh Nasr Hamid yang mewacanakan seluruh ayat Al-Qur'an memiliki sebab turunnya?

Justru data empirik yang diungkapkan kedua pakar tafsir itulah yang sejak lama dijadikan bahan renungan dan kajian para pakar ilmu Al-Qur'an. Imam al-Ja'bari (640-732 H) misalnya telah tegas menyatakan bahwa turunnya Al-Qur'an itu ada 2 tipologi.

- *Pertama,* ayat-ayat yang turun tiba-tiba, tanpa adanya sebab khusus (inilah yang banyak).
- *Kedua,* ayat-ayat yang turun setelah adanya pertanyaan dan peristiwa khusus (inilah yang sedikit).[702]

Komposisi Al-Qur'an dari segi ada tidaknya *asbab nuzul* terbagi menjadi dua.

Bagian pertama, kelompok ayat-ayat yang turun tiba-tiba, tidak didahului adanya sebab khusus. Jenis ayat ini amat banyak di dalam Al-Qur'an. Misalnya, ayat-ayat yang banyak berkisah tentang umat-umat terdahulu bersama nabi mereka, ada juga yang berupa deskripsi peristiwa-peristiwa masa lampau, atau berita-

702 Lihat kitab al-*Itqan*, vol.I/108.

berita ghaib yang akan terjadi di masa depan. Demikian halnya dengan ayat-ayat yang bicara tentang hari kiamat dan babak-babak ceritanya yang mengerikan, cerita tentang kenikmatan surgawi ataupun kepedihan siksa neraka. Semua ayat itu turun untuk tujuan "menggiring" manusia ke jalan yang lurus dan menunjuki mereka kepada jalan yang dapat memberikan kebahagiaan di dunia dan akhirat. Ayat-ayat itu berkelindan dengan konteks Al-Qur'an baik yang ada sebelum (*sibaq*) maupun sesudahnya (*lihaq*). Bukan dalam format jawaban atas pertanyaan atau penjelasan tentang hukum kasus yang sedang terjadi.

Bagian kedua adalah ayat-ayat yang turun karena berkaitan dengan sebab-sebab khusus untuk merespons suatu kejadian atau menjawab pertanyaan yang dilontarkan oleh umat Islam ataupun nonmuslim (kafir, musyrik, munafik, dll).[703]

Sa'id 'Asymawi berkehendak melokalisasi hukum-hukum syariat hanya pada peristiwa yang menjadi sebab turunnya saja dan mengaitkannya dengan sebab-sebab itu untuk menutup lembaran tasyri' yang telah dicanangkan Al-Qur'an. Dengan kedok mengalungkan ayat Al-Qur'an dengan *asbab nuzul*-nya, ia juga berusaha memindahkan otoritas penentuan syariah secara total dari tangan Allah SWT kepada kehendak bebas manusia!

Jika ayat-ayat Al-Qur'an itu hukumnya tak berlaku universal dan absolut, dan aturan syariat tak bisa diterapkan lagi karena peristiwa dan tokoh-tokoh sejarahnya telah sirna dan mati ditelan sejarah, maka usaha melipat lembaran peristiwa historis yang menjadi sebab turunnya ayat adalah sama artinya dengan melipat lembaran hukum-hukum yang menjadi akibat langsung dari sebab-sebab khusus itu. Jika sebab khusus telah lenyap, maka tak ada lagi akibat (hukumnya). Itulah kira-kira jalan pikiran 'Asymawi.

Itulah yang dinamakan oleh mantan konselor hukum di Pengadilan Tinggi Mesir sebagai perpindahan otoritas hukum dari

703 Lihat *Manahil al-'Irfan*, vol.I/106; al-*Madkhal li Dirasat Al-Qur'an al-Karim*, hlm. 122; *Mabahits fi 'Ulum Al-Qur'an* Shubhi Shalih, hlm. 132.

Allah SWT kepada manusia, sehingga Al-Qur'an tak lagi menjadi sumber hukum syariat setelah sebab-sebab khusus yang melatari hukum itu hilang dimakan sejarah. Dalam hal ini ia berkata, "Setelah Nabi wafat maka selesai pula proses pewahyuan Al-Qur'an, dan hadits shahih juga berhenti. Oleh sebab itu, otoritas hukum yang dulu jadi panduan orang-orang beriman dan pijakan bagi penerimaan mereka atas hukum dan ketundukan kepada hukum yang dibuat-Nya, kini tak lagi mampu berbicara. Setelah era itu berakhir, maka kewajiban para khalifah dan fuqaha untuk memahami bahwa otoritas pembuatan hukum harus segera beralih ke tangan umat (komunitas) Islam. Jadi, umatlah yang harus menjadi sumber otoritas bagi semua tata bentuk khilafah, imamat, *riyasah*, kementerian, dewan legislasi dan sebagainya."[704]

Menjernihkan Soal Nash dan Mashlahat dalam Ijtihad 'Umar

Keenam, persoalan lain yang dijadikan barang "mainan" kelompok liberalis-sekuler adalah ijtihad Khalifah 'Umar ibnul-Khaththab seputar penghentian jatah zakat bagi kaum mualaf pada zamannya dan penghentian hukuman potong tangan pada masa paceklik di masanya. Akibatnya, diduga kuat bahwa Umar telah melakukan terobosan hukum Islam yang sangat penting, yaitu sampai tahap menganulir hukum-hukum yang *qath'i* sesuai teks Al-Qur'an berdasarkan pertimbangan maslahat.

Nasr Hamid dan 'Asymawi amat bangga "merayakan" ijtihad Khalifah Umar yang merupakan terobosan hukum Islam yang sangat penting. Keduanya sama-sama menyerukan dua hal.

Pertama, perlunya nash Al-Qur'an agar bisa menyerap kejadian-kejadian hukum yang baru untuk bersandar pada "petunjuk" yang ada di dalam "struktur" (*binyah*) teks ataupun "konteks sosiologi" saat wacana itu dilontarkan (*asbab nuzul*).[705]

---

704 Lihat *Ma'alim al-Islam*, hlm. 117.

705 Lihat *Mafhum an-Nash*, hlm. 117.

Kedua, perlunya para ulama untuk menerima teori "Limitasi Hukum"; artinya hukum Al-Qur'an terbatas hanya untuk masanya saja. Lagi-lagi yang menjadi preseden adalah ijtihad Umar yang menghentikan pemberlakuan sanksi potong tangan bagi pencuri. Menurut 'Asymawi, Umar telah menghentikan secara total sanksi itu, bukan karena alasan syarat-syarat penerapannya tak terpenuhi. Demikian pula pasca Umar, sejarah umat Islam tak pernah lagi memberitakan sanksi hudud diterapkan di negara-negara khilafah Islam. Tak ada yang berani menuduh Umar telah kafir atau umat Islam menjadi murtad karena telah berijtihad menghentikan hukuman itu.[706]

'Asymawi pun lalu menyitir pernyataan seorang ahli fiqih Hanafi yaitu Ibnu 'Abidin (1784-1836 M), "Banyak hukum Islam yang berbeda satu sama lain karena perbedaan zaman akibat perubahan adat masyarakat, atau adanya kondisi terpaksa (darurat), atau berakibat pada kerusakan zaman. Hal itu terjadi jika hukum tetap berlaku seperti semula, maka ia menyebabkan kesulitan dan bahaya nyata bagi manusia. Selain juga akan berpotensi menyalahi kaidah dan prinsip syariah Islam yang dibangun atas dasar keringanan dan menghilangkan bahaya."[707]

Sungguh amat jauh bedanya antara langkah terobosan hukum Islam yang ditempuh oleh Umar dengan apa yang dikehendaki oleh Nasr Hamid dan 'Asymawi dari ayat-ayat Al-Qur'an. Di satu sisi, Khalifah Umar adalah orang yang paling tegas dan konsisten menjalankan bentuk formal dan spirit teks Al-Qur'an. Apa yang dilakukannya tak lebih dari upaya untuk menerapkan syarat-syarat syar'i bagi pemberlakuan nash. Sementara itu, Nasr Hamid dan 'Asymawi berupaya untuk menganulir efektivitas nash secara final dan menghancurkan sistem tatanan syariat Islam yang baku.

Dari sudut pandang ilmu *ushul fiqh,* tindakan Khalifah Umar itu diidentifikasi sebagai filosofi pencarian *illat* hukum yang disebut

---

706 Lihat al-*Islam as-Siyasi,* hlm. 70-71.

707 Lihat *Suquth al-Ghuluww al-'Almani,* hlm. 239.

dengan istilah *Dawran* (perputaran) dan *Jiryan* atau dalam istilah al-Amidi (w. 631 H) dan Ibnu al-Hajib (w. 646 H) sebagai *ath-Thard' wa 'al-'Aks*. Berbagai istilah itu berintikan pada konsep filsafat hukum yang menyatakan bahwa (أن يحدث الحكم بحدوث) **"hukum itu [efeknya, *pen.*] ada selama persyaratannya ada, dan sebaliknya (jika persyaratannya tak ada maka [efek] hukum pun tidak akan mucul)"**. Nah prakondisi atau persyaratan adanya suatu hukum itulah yang dinamakan "perputaran hukum". Maka yang dimaksud dengan "adanya hukum" adalah "terjadinya efek hukum" (متعلقاتها أي حدوث الأحكام حدوث), sebab yang nama-nya fakta hukum itu sendiri sudah ada sejak lama (أما ذواتها فهي قديمة).[708]

Contoh konkret dari teori *Dawran* di atas yang diajukan para pakar *ushul fiqih* dan juga *'ulumul Qur`an* adalah firman Allah SWT,

"Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang miskin, amil zakat, yang dilunakkan hatinya (mualaf), untuk (memerdekakan) hamba sahaya, untuk (membebaskan) orang yang berutang, untuk jalan Allah dan untuk orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai kewajiban dari Allah. Allah Maha Mengetahui, Mahabijaksana." **(at-Taubah: 60)**

Penerapan teori itu secara jelas—seperti banyak disinggung para ulama—adalah dalam hal pemberian zakat kepada golongan para mualaf yang dibujuk hatinya. Penyaluran zakat kepada mereka tidak semata-mata karena mereka sekadar masuk (memeluk) Islam. Namun, dikaitkan dengan syarat bahwa mereka harus menjadi bagian dari *solidarity maker*, menopang kekuatan umat dan mencegah Islam dari serangan musuh.

---

708 Lihat *Minhaj al-Ushul* karya al-Baydhowi (w. 685 H) dan syarahnya: *Nihayat as-Suul* karya al-Isnawi (w. 772 H), vol.IV/117-118.

Pakar hukum Al-Qur'an beraliran Hanafi, al-Jasshash (w.380 H) menegaskan bahwa alasan para mualaf yang dibujuk hatinya diberikan zakat adalah karena 3 hal.

1. Untuk mencegah dan menghalangi kebrutalan serangan orang-orang kafir, serta memakai jasa mereka untuk membalas serangan orang musyrik.
2. Untuk melunakkan hati mereka dan selain mereka agar mau masuk Islam dengan harapan agar mereka tidak menghalang-halangi komitmen mereka yang baru masuk Islam untuk melaksanakan ajaran agama.
3. Untuk memberikan santunan kepada orang-orang muslim yang belum lama komit agar tidak berpikir kembali (murtad) kepada kekufuran.[709]

Demikian pula, para ulama berbeda pendapat tentang boleh tidaknya penguasa muslim memberi zakat tidak kepada semua kelompok penerima zakat yang ada 8 golongan seperti tersurat di dalam ayat 60 surah at-Taubah.[710]

Khalifah 'Umar ibnul-Khaththab tidak pernah menghentikan penerapan aturan yang *qath'i* dalam ayat di atas, tidak pula menangguhkan, ataupun menganulir ayat itu. Umar berpendapat bahwa prasyarat diberikannya zakat untuk para mualaf tidak ditemukan lagi pada masa kekuasaannya setelah Allah memuliakan Islam dan umatnya. Karena dalam pandangan 'Umar, sifat *ta'lif* (hati mereka dibujuk untuk masuk Islam) bukanlah sifat natural, melainkan sifat prosedural yang dipatok oleh seorang penguasa muslim. Dengan demikian, dia dapat memberikan hak itu kepada mereka jika umat muslim memerlukan jasa mereka, dan berhak pula untuk menghentikan zakat bagi mereka jika umat tak lagi memerlukan jasa mereka. Pemberian itu adalah wewenang setiap

709 Lihat *Ahkam Al-Qur'an*, vol.III/181.
710 Lihat *Bidayat al-Mujtahid*, vol.I/275.

penguasa muslim dengan mempertimbangkan kemaslahatan umat. Apalagi semua kriteria yang dijelaskan dalam ayat itu adalah bersifat prosedural, dan tak sekadar natural.

Sebagai ilustrasi, orang fakir berhak mendapatkan bagian zakat dari umat/negara selama status mereka masih fakir. Setiap kelompok yang diberikan zakat seyogianya bertekad untuk mengubah status mereka yang mustahik agar tahun berikutnya bisa berkecukupan dan bahkan bisa menjadi muzakki! Nah, demikian pula sifat *ta'lif* bersifat prosedural, tidak bisa selamanya melekat disandang oleh orang-orang yang baru masuk Islam. Tak wajar jika mereka seumur hidupnya menggantungkan diri dari zakat hanya karena status mualaf.

Dari sanalah, Umar melihat bahwa Nabi saw. berusaha membujuk hati mereka yang mualaf dengan zakat adalah untuk kepentingan kejayaan dan kekuatan Islam. Hanya karena sifat prosedural itulah mereka mendapatkan zakat. Jadi, jika Islam telah kuat dan jaya; tidak tergantung kepada jasa-jasa mantan tokoh musyrik, maka sifat itu tak berhak lagi mereka sandang. Mereka tak boleh berasumsi zakat itu akan diberikan seumur hidup atau penguasa muslim wajib memasukkan mereka ke dalam daftar mustahik zakat sepanjang masa. Pasalnya, wewenang pemberian zakat ditentukan oleh seberapa besar atau kecilnya kemaslahatan dan manfaat yang bisa dipetik oleh negara Islam dari para mualaf itu.[711]

Syeikhul Islam Ibnu Taimiyah (661-727 H) misalnya menyatakan, "Apa yang disyariatkan oleh Nabi saw., dan aturan itu berlaku karena syarat tertentu, maka ia baru berlaku jika sebab-sebab persyaratan itu ada. Ini seperti pemberian zakat kepada para mualaf yang dibujuk hatinya yang telah ditetapkan dalam Al-Qur'an dan sunnah. Sebagian orang mengira aturan itu sudah

---

711 Lihat uraian Syeikh Muhammad M. al-Madani dalam *Nazharat fi Ijtihadat al-Faruq 'Umar*, hlm. 64.

diabrogasi (dihapus/dibatalkan) oleh tindakan Umar bahwa Islam tak lagi membutuhkan para mualaf, sehingga terserahlah siapa yang mau maka dia bisa beriman dan siapa yang mau maka dia juga bisa memilih kufur! Sangkaan itu keliru sekali, sebab Umar hanya menghentikan sementara di masa pemerintahannya hak zakat para mualaf. Langkah itu dilakukan karena ia melihat negara Islam saat itu tak lagi memerlukan mereka. Artinya, syarat *ta'lif* tidak ditemukan lagi untuk sementara. Sebagaimana juga sifat *ibnu sabil* dan *gharim* bisa dihentikan sementara jika tak memenuhi persyaratannya."[712]

Dari kalangan ulama kontemporer, Muhammad al-Ghazali (1917-1996 M), dengan keras menampik asumsi yang dikembangkan para pemikir sekuler yang mengambil ijtihad Umar itu sebagai bagian konspirasi untuk menganulir teks Al-Qur'an. Ia menyatakan, "Memahami tindakan (ijtihad) Umar sebagai penganuliran teks adalah sangat keliru. Pasalnya, Umar tidak membagikan zakat kepada sebagian kelompok karena persyaratan yang ada dalam nash tak dipenuhi oleh mereka, bukan karena alasan bahwa nash sudah kadaluarsa.

Saya berikan ilustrasi, pihak rektorat universitas menyiapkan insentif beasiswa bagi mahasiswa-mahasiswa berprestasi. Ternyata mahasiswa yang mendapat beasiswa tahun lalu pada tahun ini tidak naik kelas atau prestasinya di bawah indeks yang ditetapkan. Lalu apakah karena sebagian mahasiswa yang prestasinya merosot sehingga tak berhak mendapat beasiswa tahun ini, dianggap bahwa beasiswa dari pihak rektorat telah dihapus? Tentu saja tidak. Program beasiswa tetap ada bagi mahasiswa yang memenuhi persyaratan yang telah ditetapkan rektorat.

Inilah yang terjadi pada ijtihad Umar. Ia menolak memberikan zakat kembali kepada para tokoh Arab Badui yang masih saja

712 Lihat *Majmu' al-Fatawa*, vol.XXXIII/93.

bermuka dua (munafik) dan tak memberi sumbangsih apa-apa bagi kejayaan Islam. Misalnya, 'Abbas bin Mirdas dan al-Aqra' bin Habis yang diberikan zakat untuk terhindar dari kejahatan-kejahatan mereka. Kemudian setelah Islam jaya dan kuat hingga bisa mengalahkan salah satu kekuatan adidaya Persia pada masa Umar, apakah pantas negara Islam masih khawatir dengan kejahatan mereka? Apakah layak setelah daulah Islamiah mampu menghempaskan kekuatan Kisra Persia dan Kaisar Bizantium, ia masih mengemis dan membujuk beberapa tokoh suku-suku Arab dengan memberikan zakat kepada mereka?

Bagian zakat para mualaf itu masih tetap eksis sampai hari kiamat. Siapa pun berhak mengambilnya dan juga suatu saat tak lagi berhak menerima, tergantung dipenuhi atau tidaknya syarat yang diberikan oleh penguasa muslim berdasarkan kemaslahatan perjuangan umat. Umar atau siapa pun penguasa Islam lainnya tak memiliki hak dan otoritas untuk menganulir teks Al-Qur'an, apalagi ketakwaan mereka pasti mencegah mereka untuk bertindak gegabah semacam itu. Oleh karena itu, setiap tindakan dan ijtihad Umar harus dipahami secara lebih jeli dan hati-hati agar kita terhindar dari tuduhan-tuduhan dan konspirasi kelompok sekuler-liberal untuk menjatuhkan martabat Umar..."[713]

Hal itu sama halnya dengan "isu" tak sedap yang menerpa Umar bahwa ia telah menganulir pemberlakuan sanksi (had) bagi tindak pencurian. Konteks dan jawabannya pun sama dalam menyikapi isu yang sengaja digelindingkan kelompok sekuler-liberal. Pasalnya, firman Allah SWT dalam surah al-Maa'idah ayat 38, *"Adapun orang laki-laki maupun perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana."* secara redaksional bukanlah lafazh nash yang merupakan antitesa dari lafazh zhahir. Akan tetapi, dari sudut petunjuk maknanya,

713 Lihat *Dustur al-Wahdah ats-Tsaqafiyyah bayn al-Muslimin*, hlm. 39-40.

redaksi ayat itu berupa lafazh *'am* yang bisa menerima *takhsis* (pengkhususan). Dengan demikian, ayat itu tak bisa dipahami secara mandiri begitu saja sebelum kita menelaah aspek penjelasan dan takhsisnya—terutama dalam hal penerapan hukuman itu. Karena ada banyak variabel yang diajukan sunnah Nabi saw. bagi penerapan sanksi itu, seperti kadar barang yang dicuri, tempatnya tersembunyi atau terbuka, dan tidak adanya syubhat dalam harta yang dicuri itu, dalam artian betul-betul di dalam harta itu tak ada bagian zakat untuk si pencuri.

Atas dasar itu para ulama sepakat bahwa sanksi bagi pencuri itu gugur jika ada alasan yang meyakinkan dan mendorong dia mencuri barang itu. Di antara syubhat yang dipandang oleh Umar ketika dia tak menerapkan sanksi adalah karena sang pelaku mencuri barang orang lain pada saat paceklik meluas. Karena dalam pandangan Umar, orang yang terdesak boleh mengambil harta orang lain yang dapat menutup kebutuhannya. Kebutuhan yang mendesak itulah yang memicu tindak pencurian itu. Maka dalam kondisi seperti ini tidak bisa ditegakkan sanksi hadd.[714]

Sangkaan Konselor Sa'id al-'Asymawi bahwa sanksi itu tidak pernah ditegakkan pada era pemerintahan Umar, dan sangkaan bahwa fiqih Islam telah menerima teori penghentian total sanksi had itu, dapat dijawab sebagai berikut.

Jika persoalan hukuman had itu sedemikian jelasnya sudah dibatalkan oleh Khalifah Umar, lalu untuk apakah para pakar hukum Islam dari zaman ke zaman setelah periode Umar masih menetapkan sanksi itu di dalam karya-karya fiqih baik klasik maupun kontemporer? Sudah dimaklumi bahwa fiqih Islam dikodifikasi setelah era 'Umar, sementara itu persoalan ini dibahas secara luas dan mendalam oleh seluruh mazhab fiqih, berikut tata

714 Lihat *Dhawabith al-Mashlahat fi asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, hlm. 131-132; keterangan serupa dan yang lebih mendetail dapat dilihat dalam uraian Ibnul Qoyyim al-Jauziyah, lihat *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Robbi al-'Alamin*, vol.III/11-12.

cara penegakan hukuman itu. Nah, seandainya hukuman itu sudah dihentikan dan bahkan dibatalkan sejak lama oleh Umar, maka apa urgensinya pembahasan hudud masih tetap eksis dan ditemukan dalam semua buku fiqih yang ditulis oleh para yuris Islam dari berbagai mazhab dari masa klasik hingga kontemporer?

Lembaran sejarah adalah saksi kuat bagaimana negara Islam telah menerapkan putusan-putusan pengadilan terkait sanksi tindak pencurian. Saya sama sekali tak mengerti bagaimana bisa 'Asymawi mengelak dari fakta penerapan hudud oleh negara Islam. Pada kenyataannya, faktor kuat yang mempengaruhi perubahan hukum itu bukanlah semata karena kadaluarsanya zaman, namun lebih disebabkan oleh asas terpenuhinya syarat-syarat riil dalam pemberlakuan hukum itu. Karena bisa jadi, dalam satu zaman yang sama, suatu hukum telah memenuhi syarat tersebut di satu tempat, dan di tempat lain tidak demikian. Atau bisa jadi semua syarat untuk pemberlakuan hukuman itu tak terpenuhi pada saat ini, namun hukuman itu bisa diberlakukan kembali jika syarat sudah terpenuhi meski itu terjadi pada masa yang akan datang.

Ungkapan pakar hukum beraliran Hanafi, Ibnu 'Abidin (1784-1836 M), yang sudah dipelintir pemahamannya itu pun sebenarnya tak mendukung tujuan lontaran ide 'Asymawi. Apalagi jika kita pahami dengan baik jalan pikiran di atas. Ibnu 'Abidin hanya menegaskan kaidah "perubahan dan perbedaan (efek) hukum" karena perbedaan zaman atau rusaknya, bukannya karena sudah kadaluarsa! Demikian halnya dengan perubahan *'urf* (kebiasaan). Sedangkan yang ada di otak 'Asymawi adalah bagaimana caranya dan apa pun alasannya, kadaluarsanya waktu harus melipat dan memetieskan semua aturan syariat yang tetap seperti hudud yang telah diatur secara tegas dan gamblang oleh Al-Qur'an.

Ketujuh, dari uraian panjang lebar di atas terkuak sudah skandal pemikiran yang ingin memutarbalikkan fakta ilmiah dan fakta hukum Islam yang dijalankan selama berabad-abad oleh umat

muslim di seluruh belahan bumi. Uraian analisis itu menyuguhkan kepada kita betapa rancunya pemahaman mereka yang sangat fundamentalis dan brutal secara membabi buta selalu mengaitkan hukum-hukum syariat asli Al-Qur'an dengan peristiwa-peristiwa khusus (*asbab nuzul*), dan membatasi penerapannya hanya untuk masa lalu saat pertama kali diturunkan.

Itu sama saja ingin memasukkan hukum-hukum Al-Qur'an ke dalam "museum sejarah". Isinya dikosongkan sedemikian rupa, sehingga yang ada hanya tinggal kerangka kulitnya saja dan yang tersisa hanya bacaan (tilawah) untuk tujuan ibadah saja. Ibarat kerangka tubuh tanpa ada ruhnya. Teks-teks Al-Qur'an yang ingin mereka museumkan itu layaknya sama dengan teks-teks kuno yang sudah mati. Akhirnya, terbongkar pulalah kedok yang mengaitkan ayat dengan *asbab nuzul*, dan membatasi hukum Islam hanya pada saat ia diturunkan bahwa tak lain itu adalah turunan dari metodologi penelitian Islam yang sarat dengan marxisme yang menjadikan teks sebagai produk realitas sehingga ia harus ikut dan tunduk kepada hukum realitas.

2. Dialektika antara Teks Al-Qur'an dan Realitas, Kritik Atas Ide Orisinalitas Realitas

a. *Kajian Susastra Marxisme dan Pengaruhnya bagi Al-Qur'an*

Nasr Hamid menulis, "Realitas adalah asal mula teks dan tak mungkin kita abaikan. Dari realitas, teks itu terbentuk. Dari bahasa dan sistem budayanya, konsep teks itu dikonstruksi. Dan dari intensitas pergulatan manusia, petunjuknya senantiasa diperbarui. Yang pertama, kedua, dan terakhir adalah realitas."[715]

Dengan premis dasar semacam itu, Nasr Hamid tak sekadar mengkritisi produk pemikiran ulama dari berbagai mazhab,

---

715 Lihat *Naqd al-Khithab ad-Dini*, hlm. 99.

namun terlampau jauh telah menohok jantung teks yang menjadi poros peradaban Islam, yaitu Al-Qur'an. Seluruh kaum beriman membaca *kitabullah* dan membaca janji Allah bahwa,

"Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan Al-Qur'an, dan pasti Kami (pula) yang memeliharanya." **(al-Hijr: 9)**

Namun, Nasr Hamid telah menjebol konsep teks Al-Qur'an dengan kritik, analisis wacana, dan juga *tahrif* dengan menulis beberapa buku yang terang-terangan menyerang konsep teks Al-Qur'an seperti buku yang dia tulis khusus untuk tujuan itu, yaitu *Mafhum an-Nash; Dirasah fi 'Ulum Al-Qur'an (Konsep Teks; Membongkar Ulang Ilmu Al-Qur'an).* Dari judulnya saja sudah menunjukkan tren kajian Nasr Hamid dalam ilmu Al-Qur'an yang ingin memakai pendekatan kajian humaniora Barat dalam mendekonstruksi ilmu Al-Qur'an yang telah mapan. Dalam sejarah keilmuan Islam, belum ada seorang pakar pun yang berani menyematkan istilah teks untuk Al-Qur'an. Karena terma teks lebih sering ditemukan di dalam kajian kritik sastra, seperti teks drama, teks riwayat, teks syair, dan lain-lain.

Tentu akan ada persoalan tentang kaitan antara judul buku *Konsep Teks* dan isinya. Terang sekali jika kita ternyata menyaksikan fakta bahwa Al-Qur'an di tangan Nasr Hamid dimasukkan ke dalam kajian teks susastra. Konsekuensinya adalah Al-Qur'an harus tunduk kepada kritikan, perubahan, dan pemalsuan, serta tunduk kepada realitas materi. Al-Qur'an itu dipengaruhi oleh dan sebagai respons atas realitas sosial dan *setting* Arab pada masa itu. Itu artinya, Al-Qur'an mengikuti (dan bukannya diikuti) logika dialektika materialisme. Suatu mazhab pemikiran yang ingin diterapkan Nasr Hamid untuk mengkaji Al-Qur'an.

Pengaruh filsafat materialis-marxis telah merasuk begitu jauh dalam kajian dan penelitian sumber-sumber primer Islam. Nasr Hamid begitu jelas mengumbar ungkapan-ungkapan yang

konotasinya Al-Qur'an itu dibentuk oleh realitas manusia. Ada sesuatu yang janggal jika Nasr Hamid beriman kepada Al-Qur'an, namun keimanannya itu bertolak dari filsafat materialisme[716] dan menyatakan hal-hal berikut.

- Al-Qur'an dibentuk oleh realitas. Wahyu itu *bottom-up* (dari bumi ke langit) dan bukan *top-down* (dari langit ke bumi).
- Sebelum dibaca oleh Nabi saw., Al-Qur'an tak memiliki wujud transenden yang berbeda dari realitas yang telah membentuk wahyu dari semua segi (redaksi, konsep, dan petunjuknya).
- Wahyu adalah produk realitas/budaya.

Bagi Nasr Hamid, keimanan terhadap sumber keilahian Al-Qur'an hanya akan menimbulkan khurafat dalam pemikiran keagamaan. Karena dalam filsafat materialisme-atheis, ide tak bisa mendahului realitas sosial, juga tak ada sumber yang transenden bagi alam semesta dan realitas. Filsafat tersebut telah menganggap suatu pemikiran itu sebagai pantulan realitas yang objektif. Pemikiran adalah proses kreatif yang memantulkan dunia yang objektif dalam tataran konsep, hukum, dan teori. Ia adalah produk sosial dari segi cara permulaannya, metode konstruksinya, fungsi-fungsi, dan berbagai hasilnya.[717] Demikianlah definisi yang dikemukakan beberapa ensiklopedia tentang hubungan antara pemikiran dan realita, serta bagaimana realita mengonstruksi suatu pemikiran. Itulah ideologi yang bersarang di balik pernyataan Nasr Hamid yang penulis kutip di awal pembahasan ini.

Jika dia tak menyatakan apa pun terkait masalah ini selain apa yang dia ungkapkan di dalam buku *Naqd al-Khithab ad-Dini* (*Kritik*

---

716 Aliran filsafat yang berdiri atas prinsip bahwa materi adalah satu-satunya yang orisinil di alam ini. Semua yang ada di alam berasal dari dan dikendalikan oleh hukum materi. Prinsip lainnya adalah prinsip kontradiksi di dalam materi, sehingga semua makhluk turunannya termasuk manusia pasti mengalami kontradiksi. Itulah hakikat seluruh pemikiran, perasaan, sistem dan kelembagaannya, nilai-nilai dan prinsipnya, dan setiap gerakannya di dalam sejarah. Lihat buku *Madzahib Fikriyyah Mu'ashirah*, hlm. 268 dan *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kawniyyah*, hlm. 96.

717 Lihat al-*Mawsu'ah al-Falsafiyyah*, terj. Yusuf Karam, 1974.

Wacana Keagamaan), tentu cukup untuk menunjukkan ideologi yang bercokol dalam pikirannya yang ingin menjebol konsep teks Al-Qur'an. Akan tetapi, di luar itu cukup banyak ungkapan Nasr Hamid dalam masalah ini, di dalam bukunya yang lain, yang di antaranya sebagai berikut.

- "Teks telah terbentuk melalu budaya oral sehingga kodifikasi Al-Qur'an tak punya peran apa pun di dalamnya."[718]
- "Para ulama Al-Qur'an telah menyadari bahwa kemampuan mufassir untuk memahami petunjuk teks harus didahului oleh pengetahuan terhadap realitas yang telah memproduksi teks-teks Al-Qur'an."[719]
- "Dalam masa pembentukan teks di dalam kebudayaan, maka faktor dominan yang efektif adalah kebudayaan dan teks hanya meresponnya (sebagai objek)."[720]

b. Pijakan Epistemologis Al-Qur'an sebagai "Produk Budaya"

1) Konsep Dialektik, dari Realitas ke Teks

Nasr Hamid menegaskan filsafat materialis-marxis ketika memperlakukan Al-Qur'an, dan juga saat menantang berbagai metode wacana studi Islam yang mapan. Ia juga menafikan wujud transenden Al-Qur'an yang berada di luar realitas. Eksistensi Al-Qur'an itu bukanlah dialektika yang turun melainkan dialektika yang naik—ia berasal dari realitas—yang telah membentuk konsep Al-Qur'an.

Nasr Hamid Abu Zaid menulis, "Jika teks-teks ini (Al-Qur'an dan hadits) telah terbentuk di dalam realitas dan kultur, maka keduanya berperan membentuk teks itu. Kemungkinan besar, poin krusial inilah yang menjadi garis pemisah dan pembeda

718 Lihat *Mafhum an-Nash*, hlm. 59.

719 *Ibid.*, hlm. 109.

720 *Ibid.*, hlm. 200 dan juga *Naqdul Khithab ad-Dini*, hlm. 221.

antara metode studi Islam (termasuk Al-Qur'an) yang kami gagas dengan metode-metode lain yang telah mapan dalam studi Islam klasik dan kontemporer ketika mendiskusikan persoalan ini. Metode-metode studi Islam klasik selalu menitikberatkan pada kajian tentang Allah (Pemilik teks), lalu berturut-turut Nabi Muhammad saw. (penerima pertama), dan realitas manusia (yang biasa dikaji dalam bahasan *asbab nuzul, makki-madani*, dan *nasikh-mansukh*).

Itulah tipologi epistemologi studi Islam dalam format dialektika *top-down* (dari atas ke bawah). Sementara epistemologi saya adalah format dialektika *bottom-up* (piramida terbalik). Metodologi pertama bertolak dari Yang Absolut dan Ideal ke arah gerakan turun ke bawah (alam dunia yang riil). Sementara itu, metodologi yang kedua berangkat dari alam dunia yang naik, mulai dari fakta sosiologis untuk sampai kepada sesuatu Yang Tak Diketahui (*majhul*) dan untuk menyingkap sesuatu yang samar (ghaib)."[721]

Lebih jauh Nasr Hamid mengungkapkan bahwa "keimanan terhadap wujud metafisik (absolut) yang ada sebelum hadirnya teks akan memupuskan fakta—yang disepakati dan tak perlu pembuktian lagi—bahwa teks Al-Qur'an dalam hakikat dan substansinya telah terbentuk oleh realitas dan kultur manusia, sebagaimana juga hal itu akan mengeruhkan kemungkinan suatu pemahaman yang ilmiah untuk fenomena teks Al-Qur'an".[722]

Jadi, tampak secara vulgar bahwa Nasr Hamid bertujuan untuk menegaskan aspek humanitas Al-Qur'an, juga sebagai potret realitas dan produk budaya Arab. Menurutnya, Al-Qur'an lahir disebabkan pengaruh lingkungan tempat ia pertama kali hidup dalam dimensi tempat, waktu, dan fenomena

721 Lihat *Mafhum an-Nash*, hlm. 29.

722 *Ibid.*, hlm. 27-28.

hidup (material-spiritual-sosial). Padahal demikian banyak ayat-ayat muhkamat yang menyatakan entitas Al-Qur'an sebagai suatu tanzil (yang diturunkan) dari Allah SWT melalui malaikat Jibril a.s. yang dihunjamkan ke dalam hati Nabi Muhammad saw.. Bukankah Al-Qur'an itu seperti yang ditegaskan di bawah ini,

- *"Dan sungguh, (Al-Qur'an) ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan seluruh alam, Yang dibawa turun oleh Ar-Ruh Al-Amin (Jibril), ke dalam hatimu (Muhammad) agar engkau termasuk orang yang memberi peringatan,"* **(as-Syu'araa: 192-193?)**
- *"Dia menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Muhammad) yang mengandung kebenaran, membenarkan (kitab-kitab) sebelumnya, dan menurunkan Taurat dan Injil,"* **(Ali 'Imran: 3)**
- *"Wahai orang-orang yang beriman! Tetaplah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya (Muhammad) dan kepada Kitab (Al-Qur'an) yang diturunkan kepada Rasul-Nya, serta kitab yang diturunkan sebelumnya. Barangsiapa ingkar kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, dan hari kemudian, maka sungguh, orang itu telah tersesat sangat jauh."* **(an-Nisaa': 136)**
- *"Mahasuci Allah yang telah menurunkan Furqan (Al-Qur'an) kepada hamba-Nya (Muhammad), agar dia menjadi pemberi peringatan kepada seluruh alam (jin dan manusia),"* **(al-Furqaan: 1)**
- *"Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (yaitu) Al-Qur'an yang serupa (ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka ketika mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah, dengan Kitab itu Dia memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan barangsiapa dibiarkan sesat oleh Allah, maka tidak seorang pun yang dapat memberi petunjuk."* **(az-Zumar: 23)**
- *"Dan jika kamu meragukan (Al-Qur'an) yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad), maka buatlah satu surah semisal dengannya dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar."* **(al-Baqarah: 23)**

"Dan Kami turunkan (Al-Qur'an) itu dengan sebenarnya dan (Al-Qur'an) itu turun dengan (membawa) kebenaran. Dan Kami mengutus engkau (Muhammad), hanya sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan. Dan Al-Qur'an (Kami turunkan) berangsur-angsur agar engkau (Muhammad) membacakannya kepada manusia perlahan-lahan dan Kami menurunkannya secara bertahap." **(al-Israa': 105-106)**

Semuanya menyatakan dengan tegas dan jelas bahwa Al-Qur'an itu turun dari Allah SWT kepada realitas bumi dan dunia manusia. Selayaknya segala entitas seperti Al-Qur'an yang turun dari Allah, ia memiliki wujud transenden yang berbeda dengan realitas kultur dan sosial yang turun di dalamnya sebelum Al-Qur'an diturunkan.[723] Sementara bagi Nasr Hamid, teks Al-Qur'an itu justru menyatakan sebaliknya. Sebab dalam analisisnya, "Realitas adalah asal mula teks dan tak mungkin kita abaikan. Dari realitas, teks itu terbentuk. Dari bahasa dan sistem budayanya, konsep teks itu dikonstruksi. Dan dari intensitas pergulatan manusia, petunjuknya senantiasa diperbarui. Yang pertama, kedua, dan terakhir adalah realitas."[724]

Umat Islam sepakat seluruhnya dan percaya bahwa sumber Al-Qur'an itu dari Allah SWT, sehingga—seperti halnya Tuhan itu sakral—ia pun memiliki kualitas kesakralan tersebut. Tetapi bagi Nasr Hamid, kepercayaan semacam itu hanya akan memupuskan fakta—yang disepakati dan tak perlu pembuktian lagi—bahwa teks Al-Qur'an dalam hakikat dan substansinya telah terbentuk oleh realitas dan kultur manusia, sebagaimana juga hal itu akan mengeruhkan kemungkinan suatu pemahaman yang ilmiah untuk fenomena teks Al-Qur'an.

723 Lihat at-*Tafsir al-Markisi li al-Islam*, hlm. 42.

724 Lihat *Naqd al-Khithab ad-Dini*, hlm. 99.

Amat menarik jika dicermati bahwa konsep teks Nasr Hamid itu erat kaitannya dengan teori sosial marxisme tentang struktur bawah dan struktur atas. Menurutnya, realitas ekonomi dan sosial telah membentuk teks Al-Qur'an.[725] Ia pun menyatakan bahwa kita harus mempertimbangkan serius hal itu karena realitas adalah konsep yang amat luas mencakup struktur-struktur ekonomi, sosial, politik, dan budaya. Termasuk pula "penerima pertama", dan komunitas yang menjadi objek teks.[726]

Teori marxisme tentang pengaruh struktur bawah dan struktur atas adalah kunci penting untuk menjelaskan hubungan antara pemikiran/ideologi dan realitas. Inilah kunci penting untuk memahami tingkah dan polah pemikiran Nasr Hamid tentang Islam dan teks-teks sucinya. Hal itu dapat dilihat dari indikator pernyataannya, "Cakrawala episteme suatu komunitas historis adalah dikendalikan oleh karakter struktur-struktur ekonomi dan sosial yang ada pada komunitas tersebut.[727] Struktur-struktur atas dan bawah saling berinteraksi dalam suatu dialektika yang cukup rumit."[728]

Dialektika materialisme dalam pijakan Nasr Hamid adalah dialektika antara teks dan realitas, karena dari realitaslah (materi) teks Islam berasal, terbentuk, mencapai kesempurnaan, dan merespons kejadian, kemudian teks kembali lagi kepada realitas. Secara aplikatif, Nasr Hamid misalnya, telah menerapkan teori bahwa ilmu pengetahuan dan pemikiran adalah produk dari realitas sosial-ekonomi dalam dua kasus.

Kasus yang pertama terkait dengan peristiwa-peristiwa historis seperti penentuan 4 bulan haram (yang dimuliakan Islam)

725 Lihat at-*Tafsir al-Markisi lil Islam*, hlm. 44.

726 Lihat *Mafhum an-Nash*, hlm. 30.

727 *Ibid*, hlm. 72.

728 Artikel berjudul *"Masyru' an-Nahdhah bayn at-Tawfiq wa at-Talfiq"*, dalam majalah *al-Qahirah*, edisi Oktober 1992.

karena berkaitan dengan upaya kelas pedagang suku Quraisy untuk menjaga sarana-sarana produksi dari kehancuran total. Pasalnya, pada bulan-bulan itulah, transaksi dagang berkembang pesat karena berbagai upacara religius diadakan untuk menghormati bulan-bulan itu.[729]

Kasus yang kedua terkait dengan asal-mula agama Islam yang merupakan sisa tradisi agama Ibrahim a.s. dianggap sebagai pencarian dan penguatan identitas khas bangsa Arab yang mulai terancam dan tergerus oleh faktor ekonomis karena telah semakin berkurangnya sumber-sumber pendapatan negara di bidang ekonomi.[730]

Jadi dalam pandangan Nasr Hamid, struktur-struktur sosial bawah seperti faktor sosial-ekonomi untuk menjaga sarana-sarana produksi dan transaksi perdagangan adalah sumber pengetahuan dan pemicu peristiwa-peristiwa bersejarah, serta faktor utama pencarian identitas agama Ibrahim yang hanif bagi bangsa Arab.[731]

Seluruh umat Islam dengan latar belakang mazhab yang beragam tak pernah berselisih paham bahwa Al-Qur'an yang dibawa turun oleh Jibril dari Allah SWT kepada Rasulullah saw. itu memiliki wujud yang khas dan berbeda dari realitas yang ada pada saat ia diwahyukan kepada Muhammad saw.. Pandangan semacam ini telah menjadi aksioma aqidah yang disepakati oleh semua umat Islam, terlepas dari beberapa visi yang pernah dilontarkan beberapa pakar seputar bentuk Al-Qur'an dalam wajahnya yang berbeda dengan realitas manusia sebelum ia diwahyukan kepada rasul.

Anehnya, Nasr Hamid sangat bangga telah berseberangan dengan pandangan aksiomatik itu, meski sekian banyak ayat Al-Qur'an tegas menyatakan hal tersebut. Lebih dari itu, Nasr

729 Lihat *Mafhum an-Nash*, hlm. 73.

730 *Ibid.*, hlm. 72.

731 Lihat at-*Tafsir al-Markisi lil Islam*, hlm. 37.

Hamid bahkan menilai visi konsep Al-Qur'an seperti yang diyakini semua umat Islam itulah yang telah mengeruhkan fakta yang tak perlu lagi dibuktikan (setidaknya untuk dirinya saja) bahwa Al-Qur'an terbentuk dan berasal dari realitas serta tidak memiliki wujud transenden yang mendahului pembentukannya di atas realitas, malahan struktur sosial-ekonomi-politik masyarakat Arab turut berandil besar di belakangnya.

Al-Qur'an bukanlah rekayasa seorang pendusta. Ia bukan pula berasal dari imajinasi penyair dan sastrawan. Tidak pula Al-Qur'an itu dibentuk oleh struktur realitas sosial manusia, apalagi disebut sebagai dialektika *bottom-up* (dari bumi ke langit). Al-Qur'an sudah begitu jelas dan mudah dicerna sebagai wahyu atau tanzil, juga petunjuk ilahi yang diberikan kepada Nabi saw. sebagai peringatan dan juga perintah yang tak pernah *confuse* (bercampur baur) dengan pribadi Nabi berbangsa Arab yang merupakan manusia juga. Al-Qur'an bukanlah wahyu pertama untuk manusia, melainkan sejak dahulu Allah telah mewahyukan kepada para nabi dan rasul sejak masa Nabi Nuh hingga Muhammad saw..

Fakta aksiomatis semacam itu tidak berarti bahwa Al-Qur'an tak bersinggungan sama sekali dengan realitas masyarakat yang ditemuinya. Pasalnya, ia adalah kitab suci (wahyu) yang diturunkan Allah SWT dengan tujuan meluruskan realitas manusia yang rusak, mengentaskan mereka dari kegelapan-kegelapan kepada cahaya, dan untuk membimbing mereka kepada jalan kesentosaan dan kebahagiaan di dunia dan akhirat. Realitas yang direspons oleh Al-Qur'an juga tak sekadar alam fisik (materi) saja, namun ada juga yang nonfisik. Karena sebagaimana Al-Qur'an berfungsi meluruskan realitas di alam fisik, ia juga banyak berbicara tentang konsep Allah SWT, nama-nama-Nya, dan berbagai sifat-Nya. Selain juga menyoroti berbagai hal seputar malaikat, jin, dan setan. Ada pula berita tentang akhirat seputar surga dan neraka.

Jika realitas dipahami sebagai peristiwa kekinian, maka dalam konteks realitas fisik manusia, Al-Qur'an berfungsi untuk meluruskan kesalahan, ataupun mengafirmasi yang sudah benar dalam jalurnya, ataupun memberikan arahan dan bimbingan agar manusia mendapatkan keridhaan Allah dan terhindar dari murka-Nya. Dengan tiga fungsi tersebut, jelas sekali bahwa realitas bukanlah yang memproduksi Al-Qur'an. Namun sebaliknya, Al-Qur'anlah yang mengontrol realitas manusia. Pasalnya, jika saja Al-Qur'an itu dibentuk oleh realitas dan budaya manusia, maka tentunya ia menerima saja hukum-hukum dari budaya Arab yang mengakui penyembahan berhala dan sistem syirik. Namun faktanya, Al-Qur'an banyak melancarkan kritik kepada sistem dan kebudayaan serta tradisi nenek moyang yang berlaku di dalam masyarakat jahili.

2) Konsep Keaslian Realitas-Materiil

Mari kita telaah apa yang dimaksud orisinalitas realitas manusia oleh Nasr Hamid. Dalam salah satu bagian bukunya, *Naqd al-Khithab ad-Dini,* ia menulis, "Realitas adalah asal mula teks yang tak bisa diabaikan begitu saja, sebab dari realitas teks Al-Qur'an terbentuk. Konsep-konsepnya diadopsi dari sistem bahasa dan kultur masyarakat saat itu. Dan melalui persinggungan dengan akal manusia, petunjuk-petunjuk teks itu selalu diperbarui. Realitas manusia adalah yang pertama, kedua, dan terakhir. Pengabaian realitas ini untuk kepentingan teks yang *rigid* (makna dan petunjuknya tetap) akan mengubah keduanya menjadi mitos. Teks berubah menjadi mitos karena dimensi humanistik terabaikan dan sebaliknya fokus kepada transendensi ilahiah. Hal tersebut merintis jalan bagi pertanyaan-pertanyaan yang mandul seputar karakter teks, bentuknya, model penulisannya, apakah Jibril menyampaikannya dengan bahasa Arab atau lainnya.

Di sisi lain, realitas juga berubah menjadi mitos sebagai imbas dari pembakuan makna dan petunjuk ayat, dan finalisasi makna yang dibangun oleh sumber ilahiah, serta upaya memaksakan makna yang baku dan abadi itu diterapkan kepada tataran sosiologis manusia. Demikianlah, wacana keagamaan konservatif telah memaksa kita untuk berputar dalam wacana kosong dan *rigid*. Selain juga akan memusnahkan berbagai kemungkinan pemaknaan yang kaya dan cocok untuk kondisi sosiologis dan historis kita saat ini."[732]

Pertanyaan besar kita sekarang ini adalah seberapa hebat dan efektifkah makhluk yang bernama "realitas" manusia itu sehingga Nasr Hamid menyerahkan sepenuhnya otoritas pembentukan dan produksi makna teks Al-Qur'an kepada makhluk satu ini?

Asumsi Nasr Hamid tak pelak akan memicu pertanyaan besar seputar karakter, kondisi, dan mekanisme produksi teks yang membentuk pola-pola dasar dalam mengevaluasi peran dan jangkauan realitas dan teks Al-Qur'an. Visi pemikiran Nasr Hamid ini menyatakan satu hal penting bahwa realitas memiliki otonomi yang berhak mengendalikan, menilai, dan menentukan apa pun yang bersinggungan dengannya. Asumsi ini mendekatkan realitas kepada derajat "kepastian" sejarah dan kehidupan manusia. Inilah model "kepastian" realitas dalam menentukan apa saja termasuk teks Al-Qur'an dalam tataran penyemprotan gagasan dan penentuan petunjuk saat bersinggungan dengan realitas (asumsi, hukum, dan para aktornya).

a) Apa itu Realitas?

Kita bisa mendefinisikan realitas itu sebagai perwujudan alam semesta dan pergerakan manusia secara historis dalam

---

732 Lihat *Naqd al-Khithab ad-Dini*, hlm. 130-131.

pelbagai manifestasinya. Atau definisi realitas adalah gambaran dari aktivitas alam semesta dan kerangka umum yang menaungi peran-peran manusia dalam interaksinya dengan entitas lain. Atau bisa jadi realitas itu adalah produk dan manifestasi peran-peran kemanusiaan dalam konteks sejarah.[733]

Dari beberapa definisi tadi kita berkesimpulan bahwa orisinalitas realitas pada hakikatnya adalah orisinalitas faktor-faktor yang memproduksinya. Pasalnya, realitas bukanlah unsur independen dalam wujud dan pengaruhnya. Ia tak bisa tegak hanya dengan struktur-strukturnya yang unik bekerja terpisah dari pergerakan dinamis alam semesta dan manusia. Menampilkan realitas secara ekstravaganza berarti menyiratkan hegemoni realitas secara eksistensial dan masif atas seluruh faktor-faktor yang memproduksinya. Padahal, realitas adalah sekadar kulit luar dari isi dan substansi yang tak lain adalah perwujudan dari alur sejarah alam semesta dan manusia beserta jaringan hukum, hubungan, dan sistem-sistem yang telah dinaungi oleh panggung kosmis. Jadi, sejatinya yang memberikan isi, serta menentukan substansi dan bentuknya adalah sejumlah faktor yang aktif bekerja di dalam alur sejarah semesta dan manusia.

Di sinilah pentingnya kita mengkaji faktor-faktor yang berperan dalam memproduksi realitas. Setelah itu kita juga mempelajari unsur-unsur semesta dan manusia sebagai faktor pembentuk realitas. Jadi, amat jelas bahwa unsur-unsur tersebutlah yang efektif bekerja untuk memproduksi realitas, bukan sebaliknya.

b) Pemikiran yang Pincang

Dari analisis di atas, anggitan Nasr Hamid yang menyatakan, "Sebab dari realitaslah teks Al-Qur'an terbentuk. Konsep-

---

733 Lihat Husein Darwish 'Adili, *Harb al-Musthalahat*, hlm. 154-155.

konsepnya diadopsi dari sistem bahasa dan kultur masyarakat saat itu", berarti realitaslah yang membentuk dan menentukan isi, sistem, dan tujuan teks Al-Qur'an. Jika itu adalah kondisi teks, maka nilai apalagi yang tersisa baginya? Peran apalagi yang bisa diberikan bagi pergerakan manusia dan sejarah? Eksistensi nash yang sudah dikebiri itu menjadikannya ada atau tidak ada Al-Qur'an sama saja, jika kita telah menghapus unsur yang paling sederhana berupa "petunjuk" dari teks tersebut. Pasalnya, teks apa pun tak mungkin dipisahkan dari petunjuknya terutama ketika sang penulis/pengucap/pembicara sengaja menginginkan maksud tertentu. Nah dalam kondisi inilah, pernyataan Qadhi 'Abdul Jabbar (w. 415 H), "Wajib kita menilik suatu pembicaraan tak ubahnya seperti perilaku yang berasal dari pelakunya", amat relevan.

Kondisi tersebut amat paradoksal jika kita bandingkan antara realitas jahili dengan visi ideal Al-Qur'an. Pasalnya, jika dikatakan, "Dari kultur manusia, konsep-konsep teks dibuat", maka jika dibenturkan dengan fakta empiris ternyata amat paradoks. Seringkali Al-Qur'an dan realitas jahili berseberangan. Di satu sisi, Al-Qur'an ingin merombak tatanan realitas jahili. Di sisi lain, realitas jahili itulah yang bekerja keras dan brutal memerangi Al-Qur'an. Bukankah pergerakan sejarah adalah cermin dari konflik antara teks dan realitas, sehingga bagaimana mungkin realitas itu yang membentuk konsep-konsep teks Al-Qur'an?

Jika kita temukan adanya keserasian antara teks dan realitas, maka itu artinya teks Al-Qur'an sesuai dengan fakta-fakta kodifikasi dan pembentukan semesta dan manusia. Karena setiap fakta atau nilai yang cocok dengan "semesta manusia" itu merupakan kesatuan organik dengan sistemnya yang komprehensif serta tak berbenturan dalam tataran hakikat dan nilai-nilai. Tentu saja, misi dasar teks menampilkan visi yang berseberangan dengan realitas pada umumnya baik dalam

pemikiran, pengalaman maupun mekanismenya. Kalau tidak demikian, untuk apa urgensinya menurunkan teks jika sama saja dengan yang sudah ada? Konsep-konsep apalagi yang telah dibentuk oleh realitas bagi teks Al-Qur'an, sementara realitas jahili itu dalam pandangan Al-Qur'an adalah realitas yang rusak, tersesat, dan menyimpang dari trek yang ideal?

Al-Qur'an datang dan turun untuk mengubahnya dan merevolusi yang ada serta menetapkan alternatif sistem kehidupan yang ideal yang sama sekali jauh berbeda dengan sebelumnya. Dalam memantapkan hal itu, Al-Qur'an menghadapi konflik dan perlawanan yang luar biasa. Bahkan, mengobarkan peperangan dan pengorbanan yang tak sedikit dari Muhammad saw. (pembawa risalah) dan sebagian sahabatnya yang beriman, sampai realitas itu berhasil ditundukkan agar sesuai dengan nilai dan tujuan Al-Qur'an secara sukarela. Jika Al-Qur'an adalah cermin dari realitas, maka tentunya ia akan sesuai (dengan realitas masyarakat jahili) dan tak bertentangan satu sama lain.

c) Fungsi Teks yang Minus Petunjuk

Uraian lanjutan dari apa yang dipaparkan di atas adalah kita patut bertanya, kalau teks Al-Qur'an sebatas cermin dari realitas, maka untuk apa ada teks tersebut jika realitas adalah yang pertama, kedua, dan terakhir? Apalagi jika teks itu telah kehilangan sistem petunjuknya yang intrinsik, lalu realitaslah yang kemudian mengisi konsep dan memberikan isinya. Sesuai dengan visi ini, teks Al-Qur'an hanyalah bonus (kelebihan) dari kebutuhan umat manusia yang historis, sehingga tak ada lagi nilai yang khas dan signifikan.

Bagaimana kita katakan realitas telah melahirkan teks padahal Al-Qur'an banyak menentang fakta-fakta realitas masyarakat jahili, yang sudah semestinya harus serasi dan sejalan dengan realitas yang telah melahirkannya? Visi Nasr

Hamid ingin menyatukan antara teks dan realitas sehingga tercipta keserasian, bukankah teks telah dikendalikan sepenuhnya oleh realitas? Namun, yang terjadi adalah sebaliknya. Pasalnya, realitas justru menolak dan memerangi teks. Hal itu bisa dirasakan dalam beberapa ayat berikut.

- *"Dan Rasul (Muhammad) berkata, 'Ya Tuhanku, sesungguhnya kaumku telah menjadikan* ***Al-Qur'an ini diabaikan.****'"* **(al-Furqaan: 30)**
- *"Dan orang-orang kafir berkata, '****Kami tidak akan beriman kepada Al-Qur'an ini dan tidak (pula) kepada Kitab yang sebelumnya.****' Dan (alangkah mengerikan) kalau kamu melihat ketika orang-orang yang zalim itu dihadapkan kepada Tuhannya, sebagian mereka mengembalikan perkataan kepada sebagian yang lain; orang-orang yang dianggap lemah berkata kepada orang-orang yang menyombongkan diri, 'Kalau tidaklah karena kamu tentulah kami menjadi orang-orang mukmin.'"* **(Saba': 31)**
- *"Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami dengan jelas, orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan kami berkata, 'Datangkanlah kitab selain Al-Qur'an ini atau gantilah.' Katakanlah (Muhammad), 'Tidaklah pantas bagiku menggantinya atas kemauanku sendiri. Aku hanya mengikuti apa yang diwahyukan kepadaku. Aku benar-benar takut akan azab hari yang besar (Kiamat) jika mendurhakai Tuhanku.'"* **(Yunus: 15)**

Jika realitas dinilai telah membentuk substansi teks, lalu mengapa bisa terjadi "pengacuhan", "penghalangan", dan "penyerangan", bahkan menuntut alternatif lain dari teks Al-Qur'an yang sudah eksis?

Pertanyaan krusial yang patut diajukan adalah, apakah nash yang membentuk realitas ataukah realitas yang membentuk nash dalam pergerakan sejarah manusia dan agama? Bukankah para nabi dan rasul—sebagai pengemban amanah wahyu / teks suci—membawa program-program revolusioner untuk ukuran waktu itu? Gerakan revolusioner mereka bertujuan mengubah

realitas lama yang sudah lapuk kepada realitas baru yang mencerahkan karena bertolak dari wahyu/teks suci yang sesuai dengan alur sejarah semesta dan manusia. Pasalnya, tugas suci mereka tak lain untuk mengarahkan realitas manusia agar sesuai dan senapas dengan teks-teks suci yang mereka emban dari "langit", selain juga untuk memberdayakan "misi langit" itu di muka bumi.

d) Teks yang Membentuk Realitas

Pada tataran inilah, dalam persinggungannya dengan realitas, terbukti teks sucilah yang telah membentuk realitas pada saat ia ditolak atau diterima. Ketika ditolak dan diperangi oleh realitas jahili, maka teks suci telah menciptakan pergerakan realitas menuju ke arah teks itu. Karena penolakan itu justru akan melahirkan sekian banyak hasil-hasil positif dalam bentuk dan tahapan-tahapan sosio-kultural. Itulah yang dapat dilihat ketika kita menginduksi sejarah hubungan teks dengan realitasnya. Terlebih lagi jika realitas secara positif menerima arahan teks suci, maka akan lahir respons-respons positif sesuai substansi, ajaran, dan sistem yang dikembangkan oleh teks suci.

e) Tidak Ada Pengabaian terhadap Teks

Kita tidak bisa mengatakan bahwa teks telah mengabaikan realitas karena asumsi bahwa teks telah membeku dan secara petunjuk operasionalnya juga tetap, padahal petunjuk yang tetap tidak berarti jumud/statis. Terlebih lagi teks suci juga menolak statisme yang hanya menyuburkan kejumudan. Padahal, kalau kita tilik ternyata teks suci amat kaya dengan retorika yang sangat dinamis dan menjadi motor penggerak realitas manusia. Teks suci hanya dikatakan bermakna "tetap" karena di dalamnya pasti dan harus ada aspek-apek dan nilai-nilai abadi yang dari situ akan tercipta petunjuk makna yang

membedakannya dengan proyek-proyek lain yang berusaha mengarahkan realitas.

Pengabaian teks baru akan terjadi jika kita sengaja menyingkirkan fakta-fakta yang sah atau karena tak mampu menyelaraskan diri dengan realitas di dalam derap langkahnya yang selalu berubah dan berkembang. Kecerobohan kita dalam hal-hal yang tetap—apalagi dalam hal undang-undang semesta dan manusia serta aplikasinya dalam kenyataan hidup baru—akan mengantar kita pada kesimpulan bahwa kita telah mengacuhkan realitas.[734]

Perlu diingat bahwa realitas tidak akan mampu tegak kecuali apabila ia berada di atas dasar fakta-fakta beserta implikasinya berupa karya dan pengalaman-pengalaman semesta dan manusia. Mengacuhkan realitas pada hakikatnya juga berarti mengacuhkan semua fakta kemanusiaan yang telah turut membentuknya. Dalam masalah ini, jika fakta-fakta tersebut terserap ke dalam teks dalam kerangka kesatuan organiknya seperti hal-hal yang tetap, dan bila teks itu selaras dengan rincian-rincian fakta yang selalu berkembang seiring dengan perkembangan zaman, maka tak ada pengabaian terhadap realitas manusia.

Pengabaian realitas baru terjadi jika teks Al-Qur'an menolak fakta-fakta manusia yang selalu berkembang, dan atau menentang produk-produk ilmu pengetahuan dan peradaban yang sangat dinamis. Sampai saat ini tak ada satu bukti pun Al-Qur'an telah mengabaikan kedua hal tersebut sehingga diasumsikan bahwa realitas manusia telah diabaikan oleh teks Al-Qur'an. Pasalnya, meskipun teks Al-Qur'an di satu sisi hegemonik, namun di sisi lain tetap mampu menyerap dan mengapresiasi fakta-fakta semesta dan kemanusiaan sehingga kedua-duanya (nash dan realitas manusia) berjalan seiring

734 *Ibid*, hlm. 160-161.

dalam perpaduan antara nilai-nilai substansi yang konstan/ permanen (*tsawabit*) dan sarana-sarana peradaban yang dinamis (*mutaghayyirat*).[735]

Realitas adalah percampuran antara fakta, pertimbangan, dan asumsi-asumsi yang belum final. Untuk mencapai kesempurnaan, realitas harus tegak di atas fakta-fakta semesta dan kemanusiaan, agar tidak tertipu oleh pertimbangan ataupun asumsi-asumsi dari realitas itu yang masih dinamis (berubah setiap saat) yang bila kita menolak kedua hal itu tak berarti kita mengabaikan realitas. Pasalnya, pengabaian realitas baru terjadi jika teks tegas menolak atau bertentangan dengan fakta-fakta realistis berupa ilmu pengetahuan yang pasti dan ilmu-ilmu terapan. Realitas yang hakiki itu terbangun oleh nilai-nilai fundamental yang tetap dan menjadi dasar bagi ilmu pengetahuan, pengalaman dan terapan-terapan. Nilai-nilai konstan dan fundamental yang mendasari fakta-fakta realistis manusia itu tidak akan menyebabkan terabaikannya realitas oleh teks suci.[736]

Asumsi Nasr Hamid telah mengundang pertentangan tajam antara teks suci yang konstan dan realitas yang dinamis, saat ia menyatakan bahwa "realitas akan berubah menjadi mitos sebagai imbas dari pembakuan makna dan petunjuk ayat, dan finalisasi makna yang dibangun oleh sumber ilahiah, serta upaya memaksakan makna yang baku dan abadi itu diterapkan kepada tataran sosiologis manusia". Padahal, realitas tidak pernah diabaikan hanya karena faktor pembakuan makna dan petunjuk ayat, apabila makna dan petunjuk-petunjuk ayat itu bisa menyerap fakta-fakta realistis kemanusiaan. Realitas kemanusiaan justru terabaikan jika kita menisbikan petunjuk-petunjuk ayat dan membuatnya terus-menerus berubah tak terkendali. Pasalnya, kita tak akan mungkin merealisasikan

---

735 *Ibid*, hlm. 161.

736 *Ibid.*, hlm. 162.

realitas manusia secara efektif dan sempurna jika kita tidak mengakui adanya nilai-nilai fundamental yang konstan dan permanen.

f) Humanisasi Teks dengan Dalih Realitas

Metode humanisasi teks Al-Qur'an tak lain adalah cara untuk melontarkan keraguan seputar teks dengan dalih dibenturkan dengan realitas kemanusiaan. Humanisasi teks Al-Qur'an akan membajak dan memberangus setiap potensi untuk mengetahui petunjuk dan maksud ayat dari Pemiliknya, Allah SWT.

Jika maksud teks Al-Qur'an diserahkan penentuannya kepada masing-masing pembaca, maka akan terjadi kekacauan nilai karena tak ada standar dan patokan yang dijadikan pegangan bersama. Implikasi metode amat besar, sebab ia akan merembet kepada semua jenis diskursus dan pembicaraan dikarenakan metode ini ingin menghancurkan teori bahwa pemilik tekslah yang paling mengetahui apa yang dimaksud oleh teks yang dilontarkannya. Sama halnya dengan Al-Qur'an, semua teks sains, sastra, hukum, dan filsafat tak akan bisa menyingkap rahasia maksudnya jika diserahkan kepada otoritas pembaca. Bisa dijamin bahwa setiap pendengar atau pembaca teks tersebut tak akan berhasil memahami maksud dan tujuan setiap pembicara di bidang apa pun yang menjadi topiknya. Absurditas inilah sejatinya yang mengancam realitas manusia itu sendiri.

Selain itu, humanisasi teks akan mengantarkan kita kepada penisbian kebenaran yang telah menjadi fakta. Karena seluruh kebenaran faktual (*de facto* dan *de jure*), dalam teori ini, akan selalu berubah akibat terpengaruh oleh faktor pemahaman manusia baik intrinsik maupun ekstrinsik, prakonsepsi maupun prasangka.

Kebenaran-kebenaran faktual—baik di bidang materi maupun nonmateri—tidak pernah berubah dan apalagi mengalami

penyempurnaan. Pasalnya, fakta-fakta sejarah, sains, matematika, filsafat ataupun alam semesta tidak akan mengalami penyempurnaan dalam artian akan mengubah derajat kebenarannya. Kebenaran faktual itu terus-menerus bertahan bahkan melampaui zamannya, karena berapa banyak teori atau teks-teks agama, sastra, filsafat, dan sains yang mampu melampaui zamannya dan diterima sebagai kebenaran universal dan absolut sepanjang masa. Bahkan tak hanya itu, teks-teks tersebut secara kuantitatif dan kualitatif mampu menggerakkan dan mengembangkan semua sarana dan prasarana realitas manusia ke arah yang progresif.

Oleh karena itulah, saya berpendapat bahwa sebuah teks dapat selalu progresif dan responsif meskipun usianya sudah sangat tua dan berasal dari masa silam, selama dia masih merefleksikan kebenaran faktual yang abadi dan absolut. Artinya, teks itu terbebas dari imbas kadaluarsa dari aspek waktu, dan asal-muasal teks masa silam itu tak berpengaruh apa pun untuk menyurutkan efektivitasnya dalam ranah kemanusiaan.

Tidak benar jika selalu digemborkan bahwa teks hanya berorientasi ke belakang (jumud dan beku) dan realitas berorientasi ke depan (progresif). Sangkaan semacam ini diproyeksikan untuk satu tujuan agar teks suci tidak bisa berperan dalam membangun, mengatur, dan mengarahkan realitas manusia. Akibatnya, teks suci itu terisolir dari hiruk pikuknya dinamika kehidupan manusia, sehingga yang berkuasa menentukan masa depan manusia adalah manusia itu sendiri tanpa melibatkan nilai-nilai ilahiah yang terkandung di dalam kitab suci.

Memang di sana-sini masih saja ada beberapa kalangan skripturalis yang menyandera teks-teks suci dan melumpuhkannya serta berorientasi ke belakang karena mereka tak mampu memahami hubungan antara teks suci dan realitas. Diakui pula bahwa sikap-sikap jumud dan kedangkalan pemahaman (fiqih) sebagai faktor yang turut menyusutkan peran dan efektivitas

teks suci dalam sejarahnya yang panjang. Namun, kedua hal itu tidak boleh menyebabkan kita terjebak ke dalam titik ekstrem lain, yaitu saat kita mencoba untuk menonaktifkan petunjuk intrinsik yang ada di dalam teks suci dan serta merta kita serahkan otoritas sepenuhnya kepada realitas manusia dalam menentukan petunjuk teks. Teks suci ingin dikesankan tidak memiliki makna yang tetap dan pasti sebagai suatu nilai fundamental bagi perilaku manusia. Kedua sikap yang ekstrem itu harus ditolak karena berdampak negatif terhadap eksistensi teks suci Al-Qur'an. Di satu sisi kelompok liberalis ingin memberangus dan menganulir Al-Qur'an agar tidak berlaku efektif di dalam kehidupan manusia. Dan di sisi lain, kelompok tekstualis tidak mempedulikan realitas manusia yang dinamis dan tak memperhatikan *fiqhul waqi'* (kesadaran realistis) dalam upaya membumikan Al-Qur'an secara efektif dalam ranah kemanusiaan.

3. Perubahan Hukum-Hukum Qath'i dengan Dalih Dialektik antara Teks Konstan dan Realitas yang Berubah

Isu krusial terakhir dari tren hermeneutika untuk diterapkan kepada studi Al-Qur'an dan tafsirnya adalah isu perubahan hukum Al-Qur'an yang pasti karena prinsip mengambil kemaslahatan zaman modern. Meski ada dua jenis hukum yaitu *qath'i* (bersifat pasti dan tetap karena dalil-dalilnya lengkap dan pasti) dan *zhanni* (relatif karena dalil-dalilnya yang relatif), namun akal mujtahid dapat berkesimpulan ada hukum *zhanni* yang pemahamannya relatif dan bisa berubah. Dan di sisi lain, ada hukum-hukum yang bersifat tetap dan konstan serta tidak akan mengalami perubahan sepanjang masa yang dinamakan hukum *qath'i*. Pemahaman hukum *qath'i* mencakup dua hal penting.

Pertama, pemahaman yang dihasilkan oleh teks-teks *zhanni* yang disepakati oleh seluruh sahabat atau yang dikenal dengan istilah ijma' (konsensus) *shahabah.* Ijma' para sahabat telah men-

jadikan nash yang *zhanni* itu menjadi *qath'i* dan berlaku sepanjang masa. Karena para sahabat itu menyaksikan turunnya wahyu, berinteraksi dengan Rasulullah saw., mengerti betul kondisi-kondisi yang menyertai turunnya wahyu, dan belajar langsung mengenai tafsir Al-Qur'an dari Rasulullah saw.. Apalagi ditambah keilmuan dan penguasaan mereka terhadap kaidah-kaidah bahasa Arab. Oleh sebab itulah, kesepakatan mereka (ijma') atas satu petunjuk dari dalil yang *zhanni* telah memberikan indikator kuat bahwa tafsir mereka itulah yang menjadi maksud satu-satunya ayat tersebut. Karena faktor-faktor penting tadi, maka tafsir sahabat menjadi rujukan penting dalam sumber-sumber tafsir Al-Qur'an yang otoritatif dan menjadi hukum Islam yang disepakati.

Kedua, pemahaman yang dihasilkan dari penelitian teks-teks Al-Qur'an yang *qath'i* (pasti dan tegas redaksinya). Sehingga pada saat teks suci itu hanya menunjukkan kepada satu pemahaman saja yang pasti, maka pemahamannya pasti tetap dan tak akan dapat berubah di setiap zaman.

a. Klaim Perubahan Hukum dalam Hal yang Tetap

Klaim-klaim kelompok sekularis-liberalis yang mempermasalahkan pemahaman yang konstan dari dua jenis hukum di atas berpretensi untuk memasukkan pemahaman rasional semua teks-teks wahyu ke dalam wilayah pemahaman yang berubah-ubah dan tak pasti. Akibatnya, tak ada lagi yang tersisa dari agama sesuatu yang tetap dan konstan dalam pemahaman akal, kecuali sedikit dan langka atau bahkan sama sekali tak ada.

Pada era Islam klasik, terdapat sekelompok sufi yang ekstrem terutama dari kalangan *Bathiniyyah* yang pernah menyatakan bahwa hukum-hukum syariat yang dikandung oleh nash-nash *qath'i*—baik dari segi petunjuk maupun sumbernya—tidaklah dipahami secara baku untuk seluruh manusia dan waktu, namun memungkinkan munculnya berbagai pemahaman yang berubah

mengikuti kondisi yang ada. Menurut mereka, bisa jadi hukum wajib-haram bagi masyarakat awam tidak berlaku bagi kelompok manusia yang memiliki tingkat kedekatan yang tinggi kepada Allah SWT, sehingga hukum itu bisa menjadi *jawaz*-halal karena pertimbangan tersebut. Teks-teks Al-Qur'an, bagi mereka, tidak bisa mengikat perilaku mereka dengan perkara wajib dan haram.[737] Pandangan-pandangan aneh semacam ini yang menolak syariah juga bergema misalnya dalam suatu sekte di Sudan yang dikenal dengan sebutan al-Jumhuriyyin pimpinan Mahmud Muhammad Thaha.[738]

Kini di masa modern, muncul juga letupan pandangan serupa terkait dengan nash-nash Al-Qur'an yang *qath'i dalalah* (petunjuknya pasti dan tetap), terutama menyangkut ayat-ayat yang berisi hukum-hukum privat (nikah, talak, waris, dan sebagainya) dan hudud (sanksi fisik bagi pelaku kejahatan dan kriminal seperti potong tangan, cambuk, rajam, dan sebagainya). Ayat-ayat tersebut, bagi mereka, dimungkinkan pemahaman yang bisa disesuaikan dengan perkembangan zaman. Berbagai kerancuan (syubhat) yang mereka bangun di antaranya adalah sebagai berikut.

- *Pertama,* nash-nash Al-Qur'an meski bersifat *qath'i* dari segi petunjuk dan sumbernya, namun terikat dengan peristiwa-peristiwa dan kondisi tertentu. Sehingga, meskipun tujuan ayat itu bersifat abadi, namun secara praktis ia terkait dengan peristiwa tertentu pada saat wahyu itu turun. Salah satu tujuan syariat (*maqashid syari'ah*) dari hukuman potong tangan adalah memelihara harta. Tujuan itu bersifat kekal, namun jenis hukuman yang bisa menjamin terpeliharanya harta dalam pandangan Islam—bagi mereka—dapat disesuaikan dengan kondisi kekinian. Pasalnya, ayat-ayat hudud telah menentukan

737 Lihat 'Abdullah Salum as-Samra'i, al-*Ghuluwwu wa al-Firaq al-Ghaliyah*, hlm. 147 dst; 'Abdul Qadir Mahmud, al-*Falsafah ash-Shufiyyah fi al-Islam*, hlm. 406 dst.

738 Hidup pada rentang tahun 1909-1985, di mana dia dihukum mati pada tanggal 18 Januari 1985 karena dinilai telah murtad dari Islam.

jenis hukuman yang sesuai untuk ukuran pada zaman itu. Bagi mereka, yang penting adalah *maqashid*-nya bukan bentuk formal syariah yang dibunyikan oleh teks tersebut...!

- *Kedua,* umat Islam kini dihadapkan pada situasi dan kondisi yang jauh berbeda dengan kondisi pada saat nash-nash Al-Qur'an diturunkan pada masa Rasulullah untuk memberikan respons dan solusi hukum. Peristiwa-peristiwa khusus yang dikenal dengan *asbab nuzul* itu kini sudah tidak ditemukan lagi pada masa kini. Terlebih, jika dicermati bahwa umat Islam kini hidup di dalam suatu komunitas global yang di antara ciri khasnya adalah mereka melebur menyesuaikan diri dengan kultur globalisasi di mana terdapat suatu tatanan hukum internasional yang diambil dari nilai-nilai peradaban masing-masing bangsa dan kebudayaan. Kini terdapat Piagam HAM yang dirumuskan PBB yang pada hakikatnya adalah pandangan Barat yang sekuler, sehingga setiap aturan di seluruh negara—termasuk negara-negara muslim yang sudah memiliki syariah sebagai rujukan hukum bagi masyarakat muslim di mana saja mereka berada—harus disesuaikan dengan Piagam HAM sekuler yang diterbitkan oleh PBB. Hal itu dilakukan atas dasar jargon-jargon yang membius seperti modernitas, progresivitas, dan humanisme. Celakanya, banyak aspek dalam syariah Islam yang dianggap melanggar HAM internasional versi PBB, sehingga dalam pandangan kelompok Islam liberal-sekuler harus diamandemen dan dianulir agar sesuai dengan nilai-nilai global dan universal yang sekuler.
- *Ketiga,* kerangka metode penafsiran Al-Qur'an jadinya harus berubah dan mengikuti pandangan globalisme dan universalisme sekuler. Hal itu agar dimungkinkan untuk menganulir petunjuk nash dan menempatkan kondisi sosiologis modern saat ini untuk menjadi paradigma sekuler dalam memahami dan menerapkan syariah dalam situasi dunia yang berubah cepat. Contohnya adalah aturan bolehnya poligami bagi laki-

laki muslim (ayat 3 surah an-Nisaa') karena didasari oleh situasi dan kondisi umat pada masa itu yang didominasi sistem patriarki sangat kuat, rendahnya tingkat pendidikan kaum perempuan, dan sistem peperangan klasik yang menyebabkan banyak janda di kalangan umat Islam. Ketika kondisi sudah berubah serta saat perempuan kini menikmati pendidikan tinggi dan kebebasan yang luas, maka kini ayat tersebut harus dipahami sebagai larangan menikah lebih dari satu istri. Bahkan dengan lancang seorang liberal Arab, Prof. Ahmidah Nayfar, menyatakan bahwa jika poligami dilegalkan karena untuk memecahkan masalah sosial umat, mengapa praktik poliandri (perempuan menikah dengan lebih dari satu laki-laki pada saat yang sama) juga tidak diberikan legalitas yang sama?

Contoh lain adalah pemahaman ayat hudud seperti sanksi potong tangan bagi pencuri. Hukuman itu menurut paradigma sekuler sudah tidak sesuai lagi dengan semangat modernitas karena beberapa sebab.

- *Pertama,* sanksi potong tangan adalah bentuk hukuman primitif yang cocok untuk jenis pencurian yang primitif juga pada masa silam.
- *Kedua,* hukuman itu juga mencederai prinsip kemuliaan manusia yang harus dipelihara dan tak boleh dilanggar meskipun sang manusia pencuri itu telah melanggar hak-hak orang lain.

Demikianlah, paradigma sekuler semacam itu terus dijajakan dan ingin diterapkan untuk mengamandemen konstitusi Al-Qur'an terkait dengan masalah hudud, hukum keluarga (privat), hukum ekonomi dan sebagainya.

b. Catatan Kritis

Prinsip-prinsip dan paradigma penafsiran seperti dilontarkan kelompok sekuler-liberal menyebabkan presisi pemikiran tingkat

tinggi yang mudah sekali untuk dibantah dan dimentahkan. Di bawah ini catatan kritis penulis.

Pertama, soal pemisahan antara *maqashid syari'ah* (tujuan syariat) dengan bentuk formal atau cara-cara baku syariah untuk mewujudkan *maqashid* itu.

Hal itu dapat kita bantah dengan menyatakan bahwa kelengkapan dan keunggulan sistem hukum Al-Qur'an telah menyebutkan secara tegas sètiap *maqashid* (tujuan hukum) di balik aturan-aturan hukum yang ada, lengkap dengan tata cara implementasi hukum itu (bentuk formal hukuman) yang dapat menjamin terealisasinya *maqashid syari'ah* itu dengan baik dan memenuhi unsur keadilan bagi semua. Bentuk formal hukuman itu dibunyikan (*manthuq*) secara tegas (*sharih*) seperti halnya *maqashid*, maka kedua-duanya bersifat mengikat dan harus berjalan seiring dan tak bisa dipisah-pisah. Misalnya, dengan menetapkan *maqashid*, tetapi tata caranya diserahkan kepada akal dan pertimbangan zaman untuk menentukan bentuk hukuman yang layak.

Tujuan syariat untuk membahagiakan manusia amat jelas dilihat dari keumuman lafazhnya. Sedangkan perincian implementasi *maqashid* itu, terkadang ada yang jelas karena tersurat dari teks-teks terkait yang menjelaskan, dan bisa jadi ada yang kurang jelas dan tegas, sehingga aturan-aturan hukum yang ditetapkan dalam teks itulah yang menjadi indikator bahwa bentuk formal itulah satu-satunya cara untuk mewujudkan *maqashid* tersebut.

Imam asy-Syathibi menyatakan, "Bentuk perintah (*al-amru*) diketahui dengan jelas sebab ia memang dinamakan perintah karena menuntut terlaksananya perbuatan, sehingga terlaksananya perbuatan ketika ada sebuah perintah itu sangat ditekankan oleh syari' (Allah SWT). Demikian pula bentuk larangan (*an-nahyu*) diketahui dengan jelas sebab ia memang dinamakan larangan karena menuntut dijauhinya perbuatan itu, sehingga tidak terlaksananya perbuatan ketika ada sebuah larangan itu sangat ditekankan oleh

syari' (Allah SWT) dan melanggarnya berarti menentang maksud Allah SWT tersebut."[739]

Dengan demikian, menjadi jelaslah kedudukan bentuk formal hukum dalam tata sistem syariah yang diusung Al-Qur'an untuk kebaikan manusia. Tidak ada pemisahan antara *maqashid syari'ah* dengan bentuk formal hukum yang telah ditentukan secara tersurat dan gamblang di dalam nash Al-Qur'an. Bahkan, filsafat hukum Islam menyatakan bahwa *maqashid syari'ah* telah terwakili dan terserap secara utuh dalam bentuk formal hukum syariah, dalam pengertian bahwa *maqashid* itu tak akan bisa terealisir kecuali dengan dijalankannya bentuk formal hukum sebagaimana tersurat di dalam teks Al-Qur'an. Sebagian besar bentuk formal hukum itu tersurat di dalam nash-nash yang *qath'i.* Sehingga jika dipaksakan upaya pengalihan dari makna yang dikandung di dalam teks itu, maka hal tersebut sama saja ingin menganulir dan melumpuhkan *maqashid* yang menjadi sandaran kelompok liberal.

Kedua, soal upaya mengaitkan teks Al-Qur'an dengan peristiwa dan kondisi khusus yang melatari turunnya ayat, sehingga pemahaman teks harus dikhususkan kepada peristiwa tersebut.

Paradigma liberal dalam studi Al-Qur'an mengandaikan bahwa perintah dan larangan Al-Qur'an untuk mewujudkan *maqashid syari'ah* itu hanya berlaku bagi komunitas yang pertama kali menjadi sasaran (*khithab*) dan turun untuk merespons mereka saja. Artinya, hukum Islam itu tidak berlaku lagi untuk masyarakat muslim yang hidup dalam rentang waktu yang berjauhan, apalagi kondisinya juga jauh lebih kompleks.

Hassan Hanafi—misalnya—menyatakan, "Teks-teks wahyu bukanlah sebuah buku yang diturunkan sekaligus dalam satu waktu dan dipaksakan untuk diterima oleh semua manusia dari nalar ilahiah, melainkan ia adalah sekumpulan solusi bagi problem

739 Lihat al-*Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*, vol.II/290.

keseharian yang dihadapi oleh individu maupun komunitas muslim. Beberapa solusi hukum atas problem keseharian itu kini telah banyak berubah karena kualitas pengalaman manusia yang meningkat. Apalagi banyak dari solusi kasus itu pada masanya bukanlah *given* langsung dari wahyu, melainkan usulan-usulan ide dari individu maupun komunitas yang kemudian dijustifikasi oleh wahyu."[740]

Lebih dari itu, Hanafi tak hanya memilah sebagian hukum syariat, tetapi juga menggeneralisirnya kepada semua teks wahyu, karena baginya, "Asal-usul *turats*—yaitu wahyu—dibangun di atas pilar realitas manusia, sehingga wahyu dapat berubah-ubah mengikuti iramanya. Asal-usul syariat pun demikian halnya. Ia adalah rasionalisasi dan teoritisasi terhadap realitas. Hanya saja realitas lama telah dilangkahi oleh syariah untuk menuju ke arah realitas yang lebih maju. Namun ironisnya, yang terjadi kini adalah pembaruan yang kita canangkan tidak mampu dilangkahi oleh syariah."[741]

Paradigma seperti ini bertentangan dengan keumuman lafazh syariah, sehingga seakan metode khilafah manusia yang telah dirumuskan oleh teks-teks suci Al-Qur'an hanya membebankan segelintir manusia dan mengabaikan sedemikian banyak generasi umat manusia. Padahal metode khilafah menyatakan dengan tegas bahwa aturan *tasyri'* membawa taklif bagi semua manusia, tidak hanya dari sudut pemenuhan *maqashid syari'ah* semata tapi juga satu paket dengan bentuk formal hukum tersebut yang mampu mewujudkan *maqashid.* Bukankah Allah SWT berfirman,

"Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad), melainkan kepada semua umat manusia sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan,..." **(Saba': 28)**

---

740 Lihat at-*Turats wa at-Tajdid*, hlm. 157.

741 *Ibid.*, hlm. 64.

"...Dan Kami turunkan az-zikr (Al-Qur'an) kepadamu, agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka...." **(an-Nahl: 44)**

Demikian pula respons Nabi saw. atas kasus pertanyaan yang diriwayatkan oleh 'Abdullah bin Mas'ud bahwa ada seorang laki-laki mencium pipi seorang perempuan tanpa disengaja. Ia lalu bergegas mendatangi Rasulullah dan menceritakan kejadiannya. Allah lalu menurunkan ayat,

"Dan laksanakanlah shalat pada kedua ujung siang (pagi dan petang) dan pada bagian permulaan malam. Perbuatan-perbuatan baik itu menghapus kesalahan-kesalahan. Itulah peringatan bagi orang-orang yang selalu mengingat (Allah)." **(Huud: 114)**

Laki-laki itu bertanya, "Wahai baginda Rasul, apakah ayat itu berlaku khusus bagi saya saja?" Nabi menjawab, ***"Itu berlaku bagi seluruh umatku!"***[742]

Para pakar *ushul* juga membeberkan fakta-fakta seputar *asbab nuzul* dan tak pernah menutup-nutupinya bahwa banyak dalil syariat yang muncul karena peristiwa khusus.[743] Namun, hal tersebut bagi para ulama Islam dipahami tak lain sebagai media pendidikan umat yang bertujuan menyiapkan suasana kondusif dalam proses transisi dari masa jahiliah kepada masyarakat yang diikat oleh nilai dan sistem hukum Islam. Keumuman lafazh wahyu juga telah menetapkan bahwa seluruh umat terkena kewajiban taklif karena tuntutan kaidah bahasa Arab yang mewajibkan taklif kepada manusia secara umum dan absolut terlepas dari waktu dan tempat di mana pun mereka berada. Pembahasan yang rinci seputar bantahan terhadap kaidah *asbab nuzul* dalam pasal-pasal sebelumnya, menurut penulis, tidak perlu diulangi lagi di sini.

---

742 Lihat *Shahih Bukhari* vol.I no. Hadits 196-197; *Shahih Muslim* vol.IV no. Hadits 2115-2116; juga *Musnad Ahmad* no. Hadits 2096; *Sunan at-Tirmidzi* no. Hadits 3040; *Sunan an-Nasa'i* no. Hadits 7322

743 Lihat al-*Mustashfa*, vol.II/60.

Akan tetapi, kiranya pernyataan Imam asy-Syathibi amat penting direnungkan, "Syariat bagi para mukallaf itu bersifat umum dan menyeluruh. Dalam pengertian bahwa tidaklah hukum itu diberlakukan khusus bagi sebagian mukallaf dan tidak untuk yang lain. Tidak ada yang dikecualikan dari semua hukum syariat tersebut seorang mukallaf pun."[744]

Tipikal manusia yang ingin diciptakan melalui metode khilafah yang komprehensif dan universal oleh Al-Qur'an itu lebih dari sekadar manusia yang di masa silam menjadi alasan diturunkannya ayat itu di masa Rasulullah. Kondisi dan peristiwa khusus yang dikenal dengan *asbab nuzul,* pada hakikatnya bukanlah penyebab. Namun lebih tepat disebut sebagai *munasabat* (peristiwa yang mengiringi) sehingga hal itu tidaklah jadi bagian dari struktur teks Al-Qur'an, karena *munasabat* itu telah diserap oleh redaksi ayat tersebut. Pasalnya, jika *munasabat* tersebut dinilai sebagai *takhsis* (pengkhususan hukum bagi waktu dan tempat tertentu), maka hal itu akan menyeret kepada bahaya yang amat besar dan mengakibatkan hancurnya metode khilafah secara total.[745]

Ketiga, pemahaman terhadap nash-nash wahyu yang *qath'i* harus didasari pertimbangan kemajuan zaman serta cocok dengan norma-norma kemodernan yang baru dan sama sekali berbeda dengan kondisi turunnya ayat.

Ini berarti pemahaman terhadap nash *qath'i,* selain berlaku khusus pada konteks *asbab nuzul*-nya, juga harus tunduk dan mengikuti kondisi realistis dan pragmatis sesuai kebutuhan manusia modern. Teori dan praktik penafsiran semacam ini begitu jelas dalam aplikasinya terhadap beberapa hukum syar'i seperti hukuman hudud, halalnya poligami, dan haramnya riba. Dalam

---

744 Lihat al-*Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah,* vol.II/179 dan III/30; al-*Mustashfa min 'Ilm al-Ushul,* vol.II/58.

745 Lihat Muhsin al-Mili, *Zhahirat al-Yasar al-Islami,* hlm. 75 dst..

konteks penerapan hudud dan poligami, pemahaman yang aslinya perintah alias halal justru berubah menjadi suatu larangan dan menjadi haram. Sementara itu, dalam konteks transaksi riba di perbankan konvensional, pemahaman yang asalnya haram justru berubah menjadi sesuatu yang halal. Semua itu terjadi dengan alasan pragmatisme realitas yang berfungsi untuk mewujudkan *maqashid syari'ah.*

Perlu dicatat bahwa perkembangan dan kemajuan yang dialami manusia tidak selamanya mengarah kepada hal-hal positif yang lebih baik dalam semua tingkatan. Terkadang memang ada kemajuan realitas manusia yang bergerak ke pendulum kebenaran. Namun, sangat banyak hal-hal baru yang lebih mengarah ke pendulum kebatilan.

Bukti terbaik adalah fenomena yang sedang disaksikan oleh manusia modern di abad ke-20 dan 21 ini. Kemajuan peradaban umat manusia di bidang sains, teknologi, industri, dan lain-lain yang dapat meningkatkan kualitas kesejahteraan selalu diiringi oleh dampak-dampak negatif yang cenderung sangat destruktif, menimbulkan ketimpangan, dan bahkan menginjak-injak kehormatan dan kemulian manusia. Krisis ekonomi global, krisis energi dan pangan yang melanda dunia kini, dan terlebih lagi krisis perubahan iklim dunia (*global climate change*) yang mengkhawatirkan kita semua adalah imbas dari modernitas yang mendewa-dewakan materi yang berpangkal pada *world view* Barat yang sekularistik dan anti-Tuhan. Ditambah dengan kriminalisasi simbol agama dan marginalisasi peran agama untuk ikut menyelesaikan persoalan dan perdamaian dunia, serta efek demoralisasi manusia telah mengakibatkan berbagai krisis multidimensi di bidang sosial seperti seks bebas, rawannya ketahanan institusi keluarga, dan kemewahan yang di luar batas di negara-negara kaya yang menyebabkan nyawa jutaan manusia di belahan bumi ini mati mengenaskan karena kekurangan gizi.

Nah, jika kita mencermati hal-hal di atas, apakah layak bagi realitas yang carut-marut dan bercampurnya kebatilan dengan kebenaran untuk menjadi penentu arah teks-teks Al-Qur'an yang *qath'i*? Karena paradigma liberal semacam itulah, maka banyak persoalan hukum yang pasti dijadikan mengambang dan celakanya lagi jungkir balik, sehingga yang halal jadi haram dan yang haram jadi halal. Kemajuan peradaban manusia terutama yang negatif dan destruktif itulah yang menyihir kalangan Islam liberal untuk mempropagandakan paradigma bahwa penafsiran teks-teks yang *qath'i* itu ditentukan oleh nilai-nilai modernitas, progresivitas, dan humanisme sekuler. Kini, di tangan kelompok pengusung liberalisme itu, demokrasi sekuler, konsep HAM sekuler, isu gender, dan lain-lain telah ditahbiskan menjadi *maqashid syari'ah* baru yang menentukan pemahaman nash-nash *qath'i* di dalam Al-Qur'an. Celakanya lagi, teks-teks yang *qath'i* itu mesti dipahami dengan cara yang terbalik sehingga perintah dan larangan yang seharusnya ditegakkan malah diterjang.

Justru penulis melihat suatu paradigma lain terkait dengan ayat-ayat *qath'i* ini. Secara logis kita bisa mengatakan bahwa marginalisasi serta delegitimasi pemahaman dan penafsiran yang ingin menjalankan taklif secara konsekuen dari nash *qath'i* itulah yang telah menyebabkan merebaknya kebatilan dan kesengsaraan manusia modern saat ini. Pasalnya, dari sudut pandang *world view* Islam, kebahagiaan dan kesejahteraan manusia akan terwujud bila mengikuti petunjuk-petunjuk perintah dan larangan syar'i—terutama dalam konteks *khilafah* dan *'imarah* di bumi—secara konsisten.

Realitas manusia kontemporer telah memaksa para pemikir liberal terjebak pada *confuse* (kebingungan) dalam memilah dua hal.

Pertama, peran akal dalam memahami teks suci.

Kedua, peran akal dalam upaya mengimplementasikan teks itu dalam realitas.

Menurut penulis, pertimbangan-pertimbangan akal dan realitas manusia lebih tepat berperan dalam implementasi petunjuk nash yang *qath'i* itu dalam alam realitas, bukan malah merusak tatanan karena ingin berperan dalam usaha mengubah petunjuk-petunjuk hukum syariah yang *qath'i* itu. *Wallahu a'lam bish-shawab.*•

BAB IV

Mengkritisi Penggunaan Metode Riset Ilmu-ilmu Humaniora Barat-Sekuler untuk "Membaca" Al-Qur`an

A. Plus-Minus Metodologi Tafsir

Selama ini metode diartikan sebagai berikut.

1. Sekumpulan cara yang ditempuh oleh akal untuk menyingkap kebenaran dan membuktikannya.
2. Sekumpulan cara rasional yang ditempuh untuk sampai kepada suatu tujuan.
3. Kaidah-kaidah yang mendasari pengajaran atau penerapan seni dan teknik.
4. Suatu sarana untuk mendeskripsikan cara yang wajib diikuti.[746]

Hanya memang, makna pertamalah yang sangat populer dan mendominasi pengertian metode. Karena walau bagaimanapun, metode selalu memiliki dua misi, yaitu menemukan kebenaran dan membuktikan penemuan itu dengan dalil rasional. Pentingnya

746 Lihat *Kamus Micro Robert*, hlm. 665.

sebuah metodologi terlihat ketika dia berperan sebagai penengah (wasit) antara subjek (peneliti) dan objek (yang diteliti). Metodologi memang harus netral di tengah-tengah tarikan subjektivitas latar belakang dan ideologi peneliti dengan tarikan objektivisme teks yang dikaji yang seringkali menyatakan hal-hal yang sangat jauh dari petunjuknya. Oleh sebab itulah, sebuah metode penafsiran dan penelitian harus netral dan tidak berpihak.

Persoalan metodologi sangatlah krusial dalam konteks kita membahas dan mengkritisi fenomena pembacaan kontemporer atas kitab suci Al-Qur'an. Pasalnya, para pengusungnya sering memaksakan penerapan "desakan-desakan" epistemologis yang telah dan tengah berkembang di Barat, berupa ilmu-ilmu humaniora. Metode-metode modern itu telah menjadi etalase yang menyilaukan akal sebagian kita. Sedikitnya ada 6 prinsip yang mendasari ilmu-ilmu humaniora Barat itu.

1. Mazhab strukturalisme dan aliran-aliran pecahannya pasca krisis tahun 1968 M.
2. Hermeneutika atau ilmu tentang takwil.
3. Marxisme beserta aliran-alirannya.
4. Fenomenologi.
5. Eksistensialisme.
6. Rasionalisme.

Metode-metode di atas—yang saling tumpang tindih dan bertentangan satu sama lain—memang menemukan momentum yang pas untuk berkembang di dalam lingkungan *world view* di Barat. Anehnya, para pengusung metodologi humaniora Barat di dunia muslim tidak mau menetapkan satu metodologi, malah ingin menerapkan semuanya dalam aplikasi penafsiran. Hal ini akan menjerumuskan mereka ke dalam hal-hal berikut.

- *Sinkretisme metodologi.* Kebingungan itu akan memaksa setiap pembaca untuk menggabung banyak metode yang tak ada interkoneksitasnya sama sekali. Bahkan, kemungkinan besar

saling bertentangan, seperti contoh konsep struktur menurut metodologi marxis berbeda jauh dengan metodologi strukturalisme.

- *Eklektikisme metodologi,* yang disebabkan begitu ramainya wacana metodologi, itu artinya tersedia beragam pilihan metode yang ada di hadapan pembaca. Hal itu akan mengundang selera untuk mengempaskan segala macam objektivitas, karena ia akan memilih-milih metodologi yang sesuai dan mengeksploitasinya agar sejalan dengan kecenderungan ideologinya. Objek kajian terancam masuk dalam perangkap subjektivitas yang menjijikkan.

Jika sinkretisme dan eklektikisme sama-sama negatif bagi pembaca, maka masih terdapat aspek-aspek negatif lain yang disebabkan oleh metode ilmu-ilmu humaniora Barat seperti berikut ini.

1. Proses pembacaan di dalam kerangka epistemologi Barat, baik berupa strukturalisme maupun fenomenologi, tak pernah mengenal tahapan final. Karena perkembangan metodologi humaniora Barat masih dalam tahap pematangan dan berproses untuk menjadi sesuatu. Oleh sebab itu, masih mustahil bagi kita—dengan bantuan berbagai metode itu—untuk bisa sampai kepada pengetahuan yang pasti.
2. Metode-metode pembacaan Al-Qur'an kontemporer tersebut amat terkait erat dengan konteks dinamika ilmiah Prancis. Tidak memilih pembuktian observatif, metodologi humaniora Prancis dibangun oleh praasumsi rasional yang diyakini sang peneliti, baru setelah itu dia berusaha untuk membuktikannya. Sementara itu, karakter ilmu harus mendahulukan pembuktian observasi supaya praasumsi itu tidak berubah menjadi sekadar alat justifikasi.
3. Para ilmuwan sosial di Prancis merekacipta metodologi tersebut di bawah tekanan "kompetisi" antara kawasan Eropa Barat dan Amerika Serikat. Mereka pun terbiasa menyisip-

kan pengalaman individual ke dalam penafsiran objek kajian. Itu artinya tidak menghormati kaidah-kaidah metodologi yang memisahkan antara subjek dan objek. Hasilnya adalah munculnya beragam tafsir yang berbeda dalam satu fenomena kajian.[747]

4. Ditambah lagi, sebagian besar metodologi tersebut lebih menyukai cara generalisasi. Hal itu dipilih agar bisa memberikan kepada pembaca berbagai potensi yang tersedia. Dengan bertolak dari satu asumsi tentang satu objek terkecil, kemudian dicuatkan sebuah visi untuk digeneralisir kepada seluruh fenomena objek kajian.
5. Teori-teori ilmu sosial dengan segala hal yang terkait dengan epistemologi, logika, dan prosedurnya tak mampu menembus dilema-dilema yang mereka hadapi, bahkan semakin memperparah krisis pemikiran di Barat. Rentannya lagi, jika kita tilik bahwa metodologi dan teori-teori humaniora Barat itu lalu menjadi alat dan tunggangan ideologis bagi siapa saja yang ingin mencari legitimasi bagi pemikirannya.

Kondisi objektif perkembangan metodologi humaniora kontemporer itu tidak sama dengan kontribusi keilmuan dan metodologi studi Islam yang telah dimatangkan oleh para pakar di kalangan umat Islam. Metode para sarjana muslim itu memiliki prinsip-prinsip yang tegas dan tetap, sehingga tidak memungkinkan lahirnya kecenderungan subjektivitas dalam mengkaji Islam. Motif-motif yang mendorong para sarjana Islam untuk meletakkan fondasi dan metodologi yang ketat adalah sebagai berikut.

- *Motif pertama,* keinginan yang kuat untuk menciptakan objektivitas ilmiah supaya tidak membiarkan tindakan malpraktik tafsir atas Al-Qur'an dengan bebas dilakukan oleh para pengusung hawa nafsu dan pengasong bid'ah.

747 Lihat Cerozeil, *'Ashr al-Binyawiyyah*, hlm. 25.

- *Motif kedua,* ditambah keyakinan mereka bahwa praktik penafsiran adalah bagian dari kesaksian terhadap Allah SWT, sehingga diperlukan kehati-hatian yang sangat tinggi melebihi kepentingan untuk kajian apa pun. Pasalnya, objek penafsiran ini menyangkut persoalan agama sebagai sumber rujukan berperilaku masyarakat muslim.

Berangkat dari 2 motif tersebut, maka para sarjana muslim menetapkan prinsip-prinsip fundamental dalam usaha menafsirkan kitab suci Al-Qur'an. Studi Al-Qur'an dalam pandangan para sarjana muslim harus tunduk kepada sejumlah standar dan prinsip berpikir.

Pertama, kewajiban merujuk kepada Al-Qur'an untuk mengetahui satu konsep Al-Qur'an yang seutuhnya. Ini penting dilakukan, karena kitab suci itu memaparkan sekian banyak konsep dan tema-tema sosial kemasyarakatan, sehingga sangat dianjurkan untuk meneliti konsep Al-Qur'an dengan metode tematik. Visi komprehensif dan tematis sangat penting agar seorang pengkaji bisa mendapatkan konsep yang utuh tentang Islam. Pelanggaran terhadap prinsip ini telah mengakibatkan banyak aliran pemikiran yang menyimpang dan mencederai gambaran seutuhnya tentang konsep-konsep Al-Qur'an. Terlebih pada episode sejarah tertentu saat terjadi keributan pemikiran untuk menjustifikasi aliran-aliran aqidah di internal umat.

Kedua, keharusan memandang wahyu sebagai satu-satunya sumber kode etik dalam visi dan perilaku muslim. Artinya, wahyu harus diutamakan sebagai sumber ilmu dan pengetahuan. Baru menyusul kemudian adalah akal yang jauh dari hawa nafsu alias netral. Persoalan lain yang tak kalah pentingnya adalah keharusan menentukan cakupan wilayah pengetahuan antara yang absolut dan yang relatif. Pengetahuan yang relatif terkait dengan bidang-bidang kajian yang bisa diindra oleh manusia. Relativisme itu karena berkaitan dengan kondisi dan tingkatan berpikir manusia

itu sendiri. Ia berada di dalam sejarah dan tak bisa keluar dari otoritas realitas yang membuatnya bisa salah dan bisa juga benar. Sementara itu, pengetahuan yang absolut itu mengatasi pertimbangan kondisi situasi dan tempat karena berkaitan dengan wahyu ilahi yang absolut dan transenden. *Output* pengetahuan dari wahyu itu tak bisa tunduk kepada dualisme salah-benar lagi, sebab ia sudah pasti dijamin kebenarannya.

Ketiga, keharusan menetapkan mana yang menjadi wilayah fakta-fakta yang bersumber dari informasi wahyu yang absolut (*tawqifi*), dan mana yang masuk ke dalam wilayah fakta-fakta keduniaan yang relatif (*tawfiqi*). Prinsip ini diperlukan guna menertibkan wilayah kajian di mana akal manusia bisa bergerak bebas tanpa hambatan, terutama yang berhubungan dengan pengetahuan keduniaan yang relatif. Titik tolaknya adalah Al-Qur'an menyarankan akal manusia untuk tidak memasuki wilayah ghaib yang absolut, karena dia tidak dilengkapi dengan sarana dan potensi untuk hal tersebut. Pasalnya, masalah-masalah transenden berbeda dengan kondisi hal keduniaan dalam hal ia tidak dapat mudah dicerna oleh akal dan tak bisa dimengerti secara detail. Sehingga peran akal di situ adalah berupaya memahami, menerima, dan membenarkan hal-hal transenden yang disinggung oleh Al-Qur'an.

B. Krisis Ilmu-Ilmu Humaniora Barat

Kita telah identifikasi beberapa visi dan landasan berpikir yang mendasari fenomena pembacaan hermeneutis atas kitab suci Al-Qur'an. Prioritas tujuan dari riset ini adalah munculnya fakta pengaruh ideologi para penganjur hermeneutika untuk Al-Qur'an di balik gerakan sistematis ini. Sehingga, hemat penulis, persoalan ini tidaklah relevan bila dikaitkan dengan urusan metodologi yang digunakan mereka. Pasalnya, letak persoalan serius justru karena ideologi sekuler yang diinfiltrasikan ke dalam Islam

dan alam pandangan hidup umat Islam dengan satu tujuan besar, yaitu pengosongan Islam dari ajaran-ajarannya yang luhur dan melumpuhkannya agar tidak berlaku efektif dalam kehidupan umat.

Kesadaran palsu para penganjur sekularisasi teks Al-Qur'an dan ilmu-ilmu Al-Qur'an telah mendorong mereka untuk menyederhanakan persoalan seakan hal ini berkaitan erat dengan problematika metodologi yang digunakan untuk menganalisis Al-Qur'an. Padahal target mereka tak lain adalah untuk mengimpor "sisa-sisa limbah" metodologi yang telah menyesaki ilmu sosial dalam peradaban Barat, yang mana hal itu belum tentu cocok dengan prinsip-prinsip Islam dan rincian-rincian ajarannya. Limbah metodologi Barat itu diproyeksikan untuk menyerang dan melumpuhkan Islam yang telah diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw.. Tujuan riset yang telah kami tulis terkait dengan tema ini di dalam 3 poin (yang telah dibahas pada subbab sebelumnya) secara berurutan adalah sebagai berikut.

1. Riset ini telah menjelaskan betapa jauhnya berbagai pendekatan metode yang diimpor dari Barat itu dengan spirit nilai-nilai Al-Qur'an, karena berbenturan keras dengan hal-hal aksioma di dalam Islam.
2. Riset ini berhasil menunjukkan ketidakmampuan metode-metode humaniora Barat untuk sampai kepada hasil apa pun. Karena memang metode humaniora tersebut lahir sesuai dengan *setting* pemikiran Barat dan untuk melayani kepentingan analisis karya-karya sastra yang ditulis oleh manusia, bukannya untuk menafsiri risalah Allah SWT.

Masih tersisa lagi satu persoalan dasar bahwa ilmu-ilmu humaniora tersebut tidak pernah berhasil untuk menjadi hakim dan kata putus dalam studi-studi Al-Qur'an. Alasannya sederhana, karena secara logis amat mustahil sesuatu yang relatif dapat mengatur dan menentukan nilai yang absolut. Fakta keilmuan

inilah yang selalu diperhatikan oleh para pakar ilmu syariah dalam seluruh rentang sejarah peradaban Islam.

Ilmu-ilmu humaniora Barat tidak dapat menjadi wasit bagi nash Al-Qur'an. Logikanya adalah mustahil menengahi Al-Qur'an dengan teori-teori yang sangat spekulatif dan relatif. Ilmu-ilmu humaniora Barat dibangun untuk memenuhi tujuan tertentu sehingga sudah tidak objektif lagi, seperti diungkap oleh Jabir al-Haditsi dalam artikelnya yang berjudul *"Azmat al-'Ulum al-Insaniyyah"* (*Krisis Ilmu Humaniora*) di dalam jurnal *al-Fikr al-'Arabi* edisi 37. Objektivitas ilmiah yang diklaim ada dalam kajian humaniora Barat adalah "hipokrasi" intelektual yang mesti diungkap sebagai skandal. Krisis internal dalam kajian humaniora ini sebenarnya berdimensi ideologis, sehingga tidak pernah melahirkan kesepakatan di antara golongan intelektual Barat yang bergelut di dalamnya.

Selain itu, aspek teknis dari krisis internal itu tecermin dalam tidak adanya teori tafsir yang utuh dan komprehensif dalam ilmu humaniora Barat, seperti diungkap oleh Michele Foucoult.[748] Hal ini bisa dibuktikan bahwa teori interpretasi sejak Marx, Freud, hingga Nitsche adalah tidak berkesudahan. Pasalnya, bagi mereka, bahaya paling besar adalah kepercayaan terhadap suatu tanda-tanda yang memiliki wujud asli dan bersifat final. Guna menetapkan teori interpretasi, berbagai pendekatan dilakukan, tetapi suatu hal yang pasti bahwa setiap takwil dipaksa untuk menakwilkan (reinterpretasi) dirinya sendiri. Tidak ada lagi kerangka acuan bagi proses interpretasi. Michele Foucault mengakui hal itu dengan mengatakan bahwa hampir mustahil membuat ensiklopedi bagi seluruh teknik interpretasi dalam ilmu humaniora Barat, bahkan sangat sedikit yang ditulis untuk tujuan ini.[749]

Dari ulasan di atas, terbukti bahwa fenomena pembacaan hermeneutik atas Al-Qur'an yang didasari oleh perkembangan

---

748 Lihat buku *Nizham al-Khithab*, hlm. 75-79.

749 *Ibid.*, hlm. 67.

ilmu humaniora Barat tak lain untuk meliberalkan tafsir Al-Qur'an dari kaidah-kaidah metodologis yang pasti. Dalam konteks inilah, maka mereka dimungkinkan untuk bisa melontarkan apa saja tanpa ada rasa malu untuk mempertanyakan legitimasi dan akar justifikasi pemikiran-pemikiran mereka. Jika demikian, tak ada gunanya bagi kita untuk menerima metode pembacaan teks yang sekuler untuk diterapkan bagi nash Al-Qur'an. Bahkan, sudah seharusnya kita membendung dan memerangi program liberalisasi dan sekularisasi studi Al-Qur'an karena jelas-jelas akan membahayakan Al-Qur'an.

Problem pembacaan baru atas Al-Qur'an sebenarnya bukan terletak pada penggunaan alat bantu berupa "pisau analisis" ilmu-ilmu humaniora yang jika dimanfaatkan secara netral dan sesuai ruang lingkup kajiannya tentu perlu diapresiasi secara positif. Masalahnya terletak pada eksploitasi ideologis dan eklektisisme secara masif yang diterapkan untuk menghancurkan aqidah dan perilaku umat muslim.

Hatta jika kita bisa terima penggunaan ilmu-ilmu humaniora di bidang studi Al-Qur'an, maka penerimaan itu harus bersyarat; ada pagar-pagar metodologis yang akan menyelamatkan penafsir itu sendiri dan juga Al-Qur'an dari subjektivitas dan ketergesaan mengambil kesimpulan. Secara objektif, penerimaan metodologi Barat itu haruslah melewati proses berikut.

1. Menentukan cara untuk membangun metode yang akan dipakai secara utuh dan komprehensif.
2. Membangun teori ilmu.
3. Menentukan prototipe yang telah berhasil menerapkan teori itu.

Namun, sangat disayangkan bahwa para pengusung metodologi sekuler itu tidak mampu memenuhi ketiga syarat di atas. Terkait dengan syarat pertama, persoalan itu mengalami disorientasi dan mengarah kepada eklektisisme yang tidak me-

miliki standar baku. Apalagi orientasi mereka adalah menundukkan Al-Qur'an kepada beberapa percobaan aplikasi metodologi itu, tanpa memperhatikan dampak buruknya bagi Al-Qur'an dan juga ekses negatif bagi metodologi itu sendiri yang hanya dijadikan alat untuk ideologi apa pun sehingga ia hanya menjadi etalase yang menipu pandangan para ilmuwan.

Syarat ketiga juga tidak bisa mereka penuhi. Bahkan, sangat jauh dari sukses untuk mewujudkannya dalam rangka pembacaan baru atas Al-Qur'an. Karena seringkali kita dikejutkan dengan program tertentu yang ternyata kontradiktif dengan substansi tulisan mereka di buku-buku lainnya. Demikian pula halnya dalam hal menentukan prototipe yang telah berhasil mengaplikasikan teori humaniora Barat itu untuk Al-Qur'an. Jika dalam hal membuat metode yang komprehensif saja mereka tak mampu, apalagi dalam hal memberikan contoh-contoh yang telah sukses diterapkan kepada Al-Qur'an. Arkoun pernah berupaya ke arah itu dengan analisis pembacaan surah al-Faatihah dan al-Kahfi dalam buku *Lectures Du Coran (Berbagai Pembacaan Al-Qur'an).* Namun, upayanya tak lebih dari sekadar menggelitik akal dan imajinasi pembaca melalui sejumlah asumsi-asumsi yang ia proyeksikan kepada teks suci Al-Qur'an.

Metode yang dikembangkan oleh para pengusung hermeneutika atas Al-Qur'an juga mengandung kelemahan yang akan mencederai klaim ilmiah dan objektivitas mereka. Hal itu disebabkan hal-hal berikut.

1. Kesilauan mereka oleh perkembangan pesat ilmu-ilmu humaniora di Barat yang sampai pada taraf tidak hanya memuji, tetapi juga telah menerimanya secara bulat tanpa proses pengujian dan verifikasi yang ketat sebagai ciri khas kaum intelektual. Dikatakan mencederai, karena metodologi sebagai sebuah cara pendekatan, maka ia harus dalam posisi netral antara subjek pengkaji dan objek kajiannya. Ironisnya, yang terjadi adalah penyatuan subjek pengkaji dengan metode

yang akan dipakai. Hal ini tentu akan mengorbankan dimensi ilmiah dari objek kajian itu sendiri.

2. Mereka sengaja menciptakan kontradiksi antara petunjuk nash Al-Qur'an dengan petunjuk pemahaman akal manusia. Mereka malah menciptakan opsi-opsi, dan tidak mencari kombinasi dan kompromi yang memuaskan. Bagi Arkoun, Nasr Hamid, dan sebangsanya, seorang yang beriman kepada Al-Qur'an mustahil dalam waktu yang sama percaya kepada kekuatan intelektualitas manusia.

Mencari dalil untuk sampai kepada kebenaran bukanlah tujuan para pengusung metode impor pembacaan baru atas Al-Qur'an, melainkan untuk mencari justifikasi bagi pembacaan instan dan reduksionis yang dipaksakan untuk memahami Islam dan Al-Qur'an. Apalagi disertai keyakinan bahwa pemahaman teks Al-Qur'an tidak pernah final. Hasil pembacaan teks itu selalu diperbarui oleh masing-masing pembaca dengan perspektif yang berbeda-beda. Itu akan berimplikasi serius, karena akan menghancurkan seluruh prinsip fundamental (*tsawabit*) yang berhubungan dengan konsep manusia, hidup, dan juga Allah SWT. Tak diragukan lagi bahwa hal tersebut akan mengantarkan kita kepada hal-hal berikut.

1. Pembatalan sakralitas Al-Qur'an.
2. Penghancuran sendi-sendi keyakinan yang ada di dalam Islam.
3. Mendelegitimasi sistem pengetahuan Islam yang telah diproklamirkan oleh Nabi akhir zaman, Muhammad saw..

Seorang pakar tafsir Al-Qur'an, Imam Abu 'Abdillah al-Qurthubi (w.671 H) telah mengingatkan kita bahwa langkah dan pemikiran semacam itu sangat jauh dari karakter tafsir Al-Qur'an dan spirit ajaran Islam, dan hal itu bisa dikategorikan sebagai tindakan mendustai dan mengakali firman Allah SWT. Al-Qurthubi

menulis, "Siapa saja yang menafsiri Al-Qur'an dengan apa yang muncul dari imajinasinya tanpa pembuktian yang benar dari prinsip-prinsip tafsir, maka dia salah. Di antara kekeliruannya itu adalah dia memiliki opini dan kecenderungan tertentu karena dorongan hawa nafsunya, lalu berusaha menakwili Al-Qur'an sesuai nafsunya itu untuk menjustifikasi kebenaran pandangannya. Sebab, sekiranya dia tidak beropini liar dan didorong oleh nafsu, niscaya tidak akan muncul makna itu dari Al-Qur'an dan hal semacam itu tidak diperkenankan."[750]

Target lain yang diproyeksikan pembacaan baru atas Al-Qur'an dengan berbagai pendekatannya adalah sebagai berikut.

1) Yang terkait dengan apresiasi atas produk pemikiran Barat adalah pola pikir "sekularisme".
2) Yang terkait hubungannya dengan *turats* peradaban Islam, karya-karya *turats* Islam harus dibedah dan dibaca dengan perspektif metode-metode tafsir yang sekuler.

Mereka ingin seorang muslim bersikap meremehkan dan memicingkan mata terhadap ajaran-ajaran agamanya. Sebaliknya, mereka membungkukkan badan dan mengelus-elus segala jenis aliran pemikiran Barat yang bernilai absurditas dan nihilisme.

Secara umum bisa dibilang bahwa sebagian besar justifikasi yang diberikan untuk membenarkan aplikasi metode interpretasi dan hermeneutika Barat untuk menggantikan metode dan prinsip tafsir yang digali oleh para sarjana muslim terkemuka, bukanlah lahir belakangan ini. Namun, hal itu bisa kita jumpai dalam perdebatan klasik antara pendukung metode tafsir rasional yang tercela (*bir-Ra'yi al-Madzmum*) dengan para pakar Islam yang menentangnya. Imam asy-Syathibi (w.790 H) sempat menyatakan, "Setiap orang yang menentang Sunnah dari kalangan orang yang

750 Lihat al-*Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, vol.I/43-44.

mengklaim bagian dari ahli sunnah, maka pasti orang itu bersikap palsu dan mengada-ada dalam pembuktian dalil-dalilnya atas beberapa masalah mereka. Sebab jika bukan demikian, maka penentangan Sunnah itu telah mendustakan klaim mereka."[751]

Persoalan ini semakin meresahkan dan tidak bisa dihapus begitu saja lewat cara mengganti satu metode dengan metode lain, karena masing-masing metode mempunyai dilema dan batasannya sendiri. Filsafat materialisme berhasil mengalihkan pandangan dari transendensi ilahiah yang dinilai kaum sekuler telah merampok realitas manusia di satu sisi, dan sebagai bagian dari alam yang eksklusif yang tunduk kepada otoritas Tuhan di sisi lain. Reaksi balik dari kesuksesan itu di dunia Barat adalah reorientasi metodologi kajian dan filsafat mereka—dari langit ke bumi, dari Tuhan kepada manusia—, yaitu dari teologi (berorientasi Tuhan) kepada antropologi (orientasi manusia sebagai pusat alam semesta).

Metode-metode impor dalam studi Al-Qur'an itu hendak memutuskan hubungan dengan Allah yang transenden, persis seperti yang terjadi pada pengalaman Kristen Barat. Di dalam pengalaman peradaban Islam, tidak pernah muncul krisis semacam itu. Karena Al-Qur'an telah mengarahkan perhatiannya kepada akal yang berperan penting sebagai dasar untuk membumikan teks suci. Oleh karena itu, penerapan metode tersebut di bidang lahan yang berlainan dengan lahan asli tempat kelahirannya, dan untuk menangani persoalan yang bukan asli persoalannya, dinilai sebagai upaya untuk pengabaian terhadap teks suci. Karena ia dijadikan kelinci percobaan dari metode impor tersebut.

Maka kita harus pahami fenomena ketertarikan kelompok liberal dengan metode Barat itu secara jeli dan jernih, tidak fanatik terhadapnya hanya karena untuk sebuah angan-angan akan meng-

751 Lihat al-*I'tisham*, vol.I/200.

antarkan umat ke gerbang modernitas. Padahal kondisi sebenarnya adalah bentuk peniruan "pihak yang kalah" kepada segala hal yang diproduksi oleh "pihak pemenang". Sehingga upaya dan isu untuk membaca ulang kitab suci Al-Qur'an adalah refleksi yang sangat nyata dari sebuah krisis identitas yang menghinggapi para pemikir muslim liberal.

Penulis memohon kepada Allah SWT agar riset ini mengenai sasarannya dan mampu menjawab tuntas problem kajian yang dihadapi saat ini. Akhir dari doa kami tak lain hanyalah segala puji adalah milik Allah SWT, Tuhan Semesta Alam. Semoga shalawat dan salam tercurah kepada Rasulullah Muhammad saw.. *Wallahu a'lam bish-shawab.* •

Indeks

Biodata Penulis

FAHMI SALIM lahir di Jakarta, 22 Mei 1980. Putra bungsu dari H. Salim Zubair (alm.) dan Hj. Yatmi Salim (alm.) ini mengenyam pendidikan pesantren mulai tingkat SLTP di Pesantren Al-Muayyad, Mangkuyudan - Solo yang diasuh oleh K.H. Abd. Rozaq Shofawi (selesai tahun 1994). Lalu ia meneruskan belajar di Pesantren Darussalam, Ciamis Jawa-Barat di bawah bimbingan K.H. Irfan Hilmi (tamat tahun 1997).

Sejak awal krisis moneter di Indonesia tahun 1997, September, penulis berangkat studi ke Mesir atas beasiswa Al-Azhar Al-Syarif, dan menyelesaikan S-1 di Jurusan Tafsir Fak. Ushuluddin pada tahun 2001 dengan yudisium *"Jayyid Jiddan ma'a Martabat as-Syaraf"* (Amat Baik dengan Tanda Penghargaan). Pada 4 Desember 2007—setelah melewati 5 tahun masa studi dan penelitian tesis master—akhirnya penulis berhasil meraih gelar Magister bidang Tafsir dan Ilmu Al-Qur'an dari Universitas Al-Azhar Kairo dengan predikat *Mumtaz* (*Excellent*) dan tim penilai memutuskan untuk menyematkan predikat tambahan atas tesis penulis yang kini dinikmati pembaca dalam edisi Indonesianya berupa *"Tawshiyah bi Thab'iha wa Tabaduliha bayna Al-Jami'at"* (Rekomendasi untuk Dicetak dan Pertukaran antar Universitas).

Sejak mahasiswa, ia aktif menulis di beberapa media buletin mahasiswa Indonesia di Kairo-Mesir. Diantaranya: *Terobosan, Informatika, Fordian, Tanwirul Afkar NU Mesir, Jurnal Al-'Umran*

dan *Sinar Muhammadiyah.* Di tanah air tulisan-tulisannya dapat dijumpai di media www.hidayatullah.com, HU. *Republika,* Majalah *Tabligh PP Muhammadiyah.*

Aktivitasnya kini meliputi:

- Direktur Albaab Institute (Pusat Studi Keislaman dan Kajian Strategis Dunia Islam), Jakarta.
- KETUA I (Bidang Pendidikan dan Kepesantrenan) LP3MI Nurul Hikmah.
- Peneliti di Institute for The Study of Islamic Thought & Civilization (INSISTS), Jakarta.
- Dosen mata kuliah Tafsir, Ulumul Qur'an, Metodologi Riset, dan Filologi pada Sekolah Tinggi Ilmu Ushuluddin (STIU) Al-Hikmah, Jakarta.
- Pengajar tetap halaqah Tafsir di Majelis Ta'lim Nurul Hikmah Jakarta-Barat (malam selasa) dan kajian kitab *Madkhal li Ma'rifat al-Islam* di Masjid Jami' An-Nawir, Pekojan (malam sabtu). •